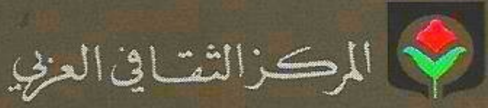
نصر حامد أبو زيد



التجديد والتحريم والتأويل

بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير





الكتاب

التجديد والتحريم والتأويل

تأليف

نصر حامد أبو زيد

الطبعة

الأولى، 2010

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-484-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 522 303339 ـ 522 307651

فاكس: 305726 ـ 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

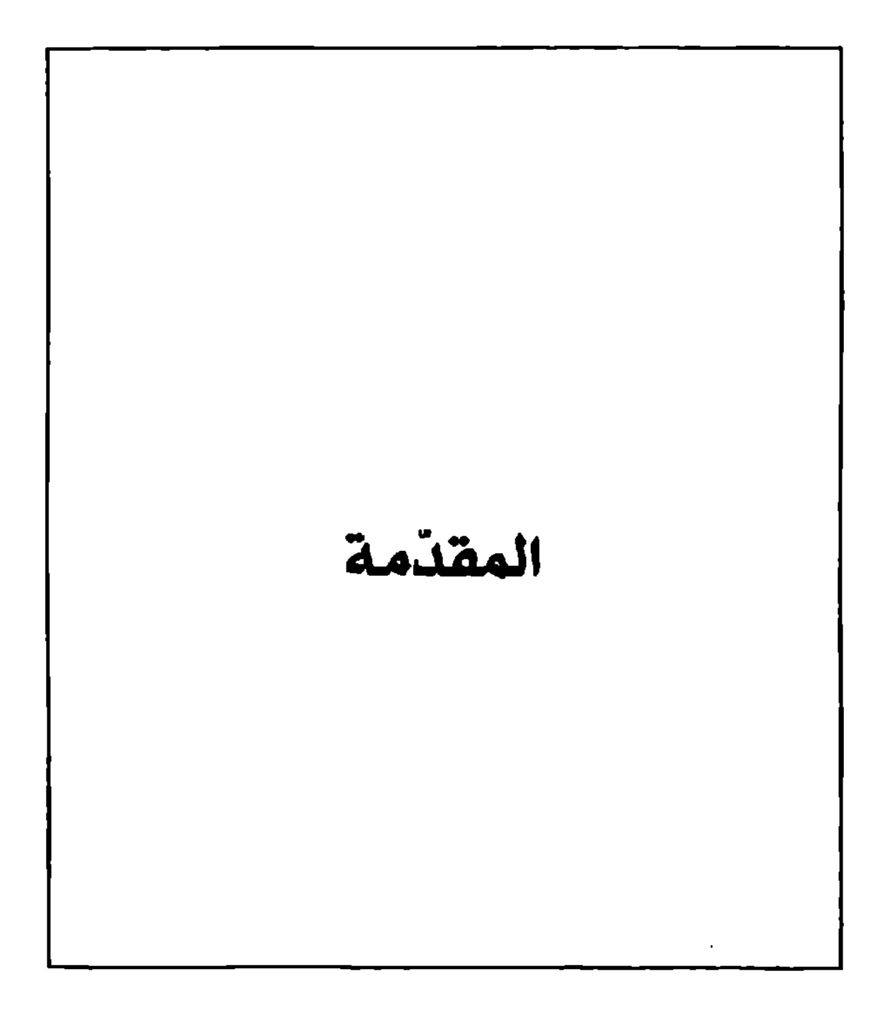
نصر حامد أبو زيد

التجديد والتحريم والتأويل

بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير






المقدّمة



قبل حوالى ستة أشهر من وفاة الصديق العزيز الدكتور نصر حامد أبو زيد، أرسل لي مجموعة من أوراقه، وقال لي: انظر فيها، وحين نلتقي نتفق ماذا نفعل، إذ عندي أفكار كثيرة أريد أن نتبادل الرأي حولها.

وبعد ثلاثة أشهر، التقينا في بيروت، وكان سبق أن تحادثنا وتراسلنا، حول ترتيب هذا الكتاب وحول موضوعات أخرى كانت تلحّ عليه ويرى أنه قد حان وقت العمل عليها لأنه سيتقاعد قريباً، وسيصبح لديه الوقت للعمل على كتابة الأفكار التي تشغله.

وبالفعل التقينا أوائل الشهر الرابع، أي شهر ابريل/ نيسان، في بيروت، وكان لقاء طويلاً جداً، بدأ فور وصوله، وقبل أن يرتاح أو يوظّب أغراضه. إذ قال لي: هيا لا نريد إضاعة الوقت، وراح يتحدّث عن الأمور التي تشغله بحماسة كانت تجعلني أضحك بين حين وآخر، كلما طرق موضوعاً جديداً. وكان الصديق العزيز نصر، كعادته، مرِحاً، وقال لي «ايه يا بو علي، أنت بتتريَق عليّ». كنّا نضحك معاً وأنا أعلّق: لكن من أين لك ولي ما يكفي من العمر للقيام بكل ما تقترحه « يا نصر يا ابن أبي زيد».

وإذ أسوق بعض وقائع ذلك اللقاء الأخير، فذلك لأوضح لماذا أسمح لنفسي أن أكتب هذه المقدمة، التي هي في مجملها محاولة للتعبير عن أفكاره. فأنا الآن أقف أمام الضرورة، ضرورة أن أكتب هذه المقدمة التي كان يُفترض أن يكتبها مؤلف الكتاب، الباحث (كما يحب أن يسمي نفسه)، والعالِـم، نصر حامد أبو زيد. وأقول الضرورة، لأن نصر غاب وبقيت كلماته في عهدتي، وقد كان هذا الحوار مهماً أكثر من أي حوار دار بيننا من قبل، وإذ استمر على مدى خمس ساعات، في اللقاء الأول يوم وصوله، وأكملناه في اليوم التالي في منزلي مع عائلتي، وخاصة ذلك الجزء المتعلق بمقدّمة الكتاب وبالأوضاع في مصر خصوصاً، وفي العالم العربي عموماً. ولولا أنني كنت مضطراً للسفر في اليوم التالي/ لربما كان استمر هذا الحوار لأيام، نظراً لحساسيّة وأهميّة ما كان يضطرم في رأس نصر أبو زيد من أفكار كان يرغب في مناقشتها. وقد كنت ألحّ دائماً عليه أن يتوقف عن المحاضرات والمناظرات، والانصراف إلى كتابة أفكاره التي يرى أنه من المهم العمل على كتابتها.

وسأحاول هنا أن أقدّم بعض النقاط التي كانت تشغله:

النقطة الأولى: موضوع الدراسات القرآنية، وهو الموضوع الأهم في مجمل أعماله العلميّة، وكان طموحه أن يسهم في إنشاء مؤسّسة علميّة تختصّ بالدراسات القرآنية. وهذا طموح طالما سعى إليه، وكانت رحلته الأخيرة إلى أندونيسيا تندرج في هذا الإطار. خاصّة وأن هذا هو موضوع اختصاصه من الناحية العلميّة. وكانت لديه فيه أفكار كثيرة شغلته ودفعته للقيام بأبحاث وحتى بحفريات، إلى

حدّ أنه كان في حيرة من أين يبدأ، فكثير من الأمور كانت تلحّ عليه، وتشغل أفكاره في الفترة الأخيرة.

النقطة الثانية: العمل على تفسير جديد للقرآن، وهذه مسألة كان يتحدّث عنها دائماً، ولكن في آخر لقاء لنا، قال لي إنه قرر البدء بهذا العمل التي تأجّل وتأخّر، على أن يقوم بهذا العمل على دفعات، وأن يضمّ الجزء الأول من هذا التفسير مقدّمة تكون بمثابة دراسة نقديّة للتفاسير الموجودة، مع إبراز ميزات وأهميّة التفسير الجديد الذي يقترحه، مع تقديم نماذج من طريقته في التفسير واستنباط المعنى.

النقطة الثالثة: ترجمة الموسوعة الإسلامية التي كان الدكتور نصر أحد المشاركين في إعدادها، والتي يراها الأوسع والأكثر علميّة، ويعتبر أن عدم ترجمتها إلى العربيّة نقص كبير. وقد بذل من أجل ذلك جهوداً كثيرة، وطرح الموضوع في كل مكان، وتوصّل أخيراً إلى تأمين التمويل اللازم للبدء على العمل في ترجمتها. وهذا مشروع آمل أن يرى النور على الرغم من غياب العزيز الدكتور نصر.

عندما استعرض لي ما يريد الانصراف إليه، قلت له: أنت لا زلت مصراً على إنقاذ هذه الأمّة من الجهل والخرافة في زمن مستحيل، فكم سنعيش بعد أنا وأنت يا نصر يا صديقي.

لكنه أجاب بضحكته الصافية الودودة: مالك يا بو علي إنت تعبت. أنت طالما قلت لي إنني أضيّع الكثير من الوقت والجهد. وها أنذا اسأتقاعد يوم 14 أغسطس، وسأتفرّغ لك تماماً «أمّا نشوف شطارتك».

وكان هذا الحوار الذي دار بيننا على مدى هذه الساعات حواراً شاقاً لأن القضايا التي كان يريد التصدّي لها شائكة وصعبة، وأنا لا زلت عاجزاً عن الوصول إلى قرار بيني وبين نفسي، هل أكتب ما دار في ذلك الحوار أم لا أفعل؟ وهل أنا قادر أصلاً على التعبير عن ما قاله ذلك المفكّر المهجوس بفكرة مواجهة الجهل و الخرافة. وحتى إني لم أحسم، هل يحق لي أن أكتب ذلك. وكيف أثبت مصداقية ما أقوله إذا انبرى أي شخص ليقول: ما الذي يثبت أن نصر أبو زيد قال ما تنقله؟؟؟

كلّما تقدّم صديقي العزيز في عرض ما يريد القيام به: كنت ازداد دهشة من هذه المثابرة، وهذا الإصرار على مواجهة أسباب التخلّف الذي نعيشه.

وقد قلت له بعد طول استماع: أيّ طريق شائك هذا الطريق الذي تريد شقّه. وكان جوابه: إنه طريق فهم القرآن، وفهم حركة الرسول بين الواقع وبين الوحي الذي بلّغه كلام الله بلغة البشر ووجّهها إليهم.

إننا بحاجة إلى فتح آفاق جديدة في الدراسات القرآنية، مستفيدين من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني. ومن الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصحف. إن الدراسات القرآنية الحديثة، يجب أن تفتح النص القرآني على الحياة، والإسهام في بناء حياة يدخلها النور، نور المعرفة والفهم، والحق في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير.

علينا ألا نخاف من أولئك الذي يعادون المعرفة، ويمنعون أي

تجديد، طالما أننا لا ندّعي المعرفة ادّعاء، ولا نحارب الجهل بالجهل، بل بالمعرفة العلميّة التي تهدف إلى إطلاق حيوية البحث والتفكير وإعلاء شأن العلم في هذه الأمّة.

لقد كان الدكتور نصر شديد الحماسة، وسأكتفي من هذا اللقاء بهذه الإشارات، وأنتقل إلى ما دار بيننا حول مقدّمة هذا الكتاب.

* * *

يتضمن هذا الكتاب مجموعة من كتابات نصر أبو زيد في تلك الرحلة الطويلة التي قطعها منذ أن اضطر لمواجهة محنة الجهل والخرافة التي أجبرته على ترك حياته وأفكاره والخوض في صراع فُرض عليه.

أقول: فُرض عليه، لأنني سمعت كلاماً تافهاً ومضحكاً عن أن نصر أبو زيد أراد وسعى للوصول إلى الوضع الذي وصل إليه، وقد فات الجَهَلة الذين يقولون كلاماً كهذا الكلام، أن ما حوكم عليه نصر أبو زيد، هي كتابات كان قد كتبها قبل أكثر من خمس سنوات على محاكمته. وأن كتابه الأشهر «مفهوم النص» كان موجوداً لدى «دار التنوير»، الناشر الذي نشر كتابيه الأوّلين «الاتجاه العقلي في التفسير» وهي رسالة الماجستير، و«فلسفة التأويل»، وهي رسالة الدكتوراه، قبل ما يقارب الخمس سنوات من الدعوى، وأن الناشر، لأسباب تتعلّق بمصاعب في أوضاعه، أجّل نشر هذا الكتاب، وقد قرأت أنا هذا الكتاب عندما كان مخطوطاً لدى «دار التنوير»، وعندما توقفت دار التنوير عن العمل، حاولت بكل

وسيلة الوصول إلى الدكتور نصر أبو زيد لأخذ إذن بنشر الكتاب، ولكنه كان في اليابان، وعندما توصّلت بعنوانه في اليابان كان قد غادر إلى مصر. كل هذا ولم أكن قد التقيت بالمؤلّف ولا عرفته شخصياً، بل قمت بنشر هذا الكتاب ثم حملت معي بعض النسخ وذهبت إلى القاهرة حيث التقيت الدكتور نصر وقدّمت له نفسي. فسألني غاضباً: كيف تسمح لنفسك يا أستاذ يا محترم أن تنشر كتاباً من دون إذن مؤلّفه؟ وعندما أوضحت له الملابسات وحماستي لنشر الكتاب، صرنا منذ تلك الساعة صديقين، صديقين.

ومَنْ يقولون هذا الكلام «التافه» عن سعي الدكتور نصر للإثارة بهدف الشهرة لا يعرفون أنه حتى بعض مقالات نقد الخطاب الديني، الذي أثار الضجيج، كانت مكتوبة قبل «مفهوم النص»، وأن المقالة التي جاءت في صلب الدعوى وهي بعنوان «النص ومشكلات السياق» والتي يتناول فيها موضوع الملك الجالس على كرسي العرش... نُشرت في كتاب لأول مرة بعد الدعوى.

ولا يعرفون أن نصر أبو زيد، لم يكن سعيداً بهجرته، وإن كان يعتبر أن هذه الهجرة القسريّة فرصة للإستزادة من العلم والمعرفة في بلاد تحترم العلم والمعرفة، وتقدّر العلماء والعارفين. وعلى مدى سنوات بعد المنفى، كان يعبّر عن استيائه لأن ما من دولة في العالم العربي ترضى أن تستقبله. وعندما التقيته لأوّل مرة في العالم العربي، وكان ذلك في دمشق، كان في غاية الفرح، وقد قال لي ونحن نتناول الطعام بصحبة مجموعة من الأصدقاء: الله يا بو علي شوف الفرق بين هولندا وهنا. هنا أصدقاء وأحبّة وشمس وأكل طيّب، وهناك

وحدة وبرد ومافيش مزّات.

وفوق ذلك، وقبله، لا يعرف هؤلاء كيف يفرّقون بين المعرفة والعلم، اللذين تمسك بهما أبو زيد دائماً، وبين التقليد والإثارة والجهل.

أما بخصوص مقدّمة هذا الكتاب فإنني لا أطمع في كتابة مقدّمة لكتاب نصر حامد أبو زيد، بل سأحاول قدر الإمكان، التعبير عن آرائه، مستنداً إلى مواقفه، كما سمعتها منه، وإلى رسائله إليّ:

هناك ثلاث نقاط تشكّل صلب هذا الكتاب: أي التجديد، والتحريم، والتأويل.

النقطة الأولى، **التجديد**: وهو موضوع طالما شَغَل نصر أبو زيد المكافح، بل المناضل، من أجل مجتمع أفضل، ومن أجل التعدّد والديمقراطية والعلمانية وحريّة الرأي، وقبل كل ذلك من أجل العدالة الاجتماعية. وربما لأنه صار يزور مصر أكثر مؤخراً، صارت الأوضاع في مصر تحوز على اهتمام أكبر عنده، لذلك تحدّث عن مقدّمة للكتاب تتناول تحالف السلطة الدينيّة مع السلطة السياسيّة، التي أحكمت سيطرتها على المجتمع وأضعفته على مدى سنوات، حتى أفقدت قواه الحيّة أي أمل بالتغيير، وصارت قوى المعارضة أضعف من أن تستطيع طرح نفسها كقوى قادرة على التغيير والتجديد والإصلاح. سواء في ذلك المعارضة القومية واليسارية والعلمانية، التي فقدت بريقها وما عادت قادرة على جذب الناس بأفكارها القديمة، أو المعارضة الاسلامية التي تقدّمت إلى الواجهة عند إنكفاء سابقاتها، ولكنها لم تضع على عاتقها خوض معركة

اجتماعية سياسية اقتصادية لتحديث السلطة والسياسة. فهذه المعارضة تريد السلطة فقط، وترى أن الشعارت المغلّفة بغلاف ديني هي السبيل للوصول إلى السلطة، إنها تصارع، حين تصارع، السلطة الموجودة في سبيل سلطتها. فطريق مرضاة الله التي توهم بها الطيبين من الناس، هي طريق الآخرة وليس طريق الحياة.

وهذه المعارضة التي ترفع شعارات إسلامية على يسار المؤسسة الدينية الرسمية، ترى أن معركتها مع العلمانيين أو التنويريين لها الأولوية.

صحيح أن نصر حين كان يتناول الأوضاع بهذه الطريقة كان تفكيره منصبّاً على مصر، ولكنها في كل حال نموذج للعالم العربي، حيث نجد سلطة تمنع أي تجديد، وتزوّر كل شيء، وتضع نفسها فوق المجتمع بدل أن تكون في خدمته، وتمنع قيام أي معارضة حقيقية، فتسيطر على تشكيل الأحزاب، وتعدّل الدستور بما يخدم مصالحها، وإذا حصل وقامت بمشروع هنا أو هناك تقدّم الأمر كما لو أنه هبة منها للناس، وليس حقّاً لهم. سلطة حوّلت كل الشعارات التي ناضل من أجلها الشعب المصري: التحديث، والديمقراطيّة، والتحرر الوطني، وفلسطين... إلى شعارات فارغة ولا معنى لها، حتى صار الناس لا يعرفون هل الديمقراطية أمر يجب، أو يستحق، المطالبة به أم لا؟ وهل التحديث مفيد لهم ولوطنهم أم أن الإبقاء على الأمور كما هي أفضل وأقل ضرراً؟ وهل من واجب مصر المشاركة الفاعلة في تحمّل عبء القضيّة الفلسطينية؟. لقد غاب الخطر الإسرائيلي، في حين أن إسرائيل تشحذ كل يوم أنيابها.

وما يحصل مع السلطة السياسية يحصل مع السطلة الدينية، إنها هي الأخرى تمنع قيام أي معارضة حقيقية، وكل نقد لخطابها يندرج في خانة الخطر على المجتمع والتهجّم على الدين، وهي أيضاً ترى في التحديث خطراً عليها وعلى وجودها، وترى في الديمقراطيّة بضاعة غربيّة تهدّد الإسلام والمسلمين. والسلطة الدينية، أيضاً، تخلّت عن أفكار التحرر الوطني وعن فلسطين، إلا في الخطب المنبريّة التي لا تسمن ولا تغني، بل صارت تتحدّث عن المقاومة في فلسطين أو لبنان كمجموعات من المغامرين الذين تديرهم قوى من الخارج!

هذه سلطات أمسكت برقاب الناس، وطوّعت المجتمع، ولن تسمح بأي تجديد. وأيّ مشروع تجديد أو تغيير عليه مواجهتها، وهذه المواجهة تحتاج إلى شجاعة واستعداد للتخلّي عن فُتات المغانم.

إن مواجهة، وكشف زيف، الخطاب الديني المهيمن، مرتبط بمواجهة أولئك الذين يسيطرون على مقدّرات المجتمع، ومرتبط أيضاً بحالة الفزع من الابداع، كما هو مرتبط بمسألة الحريّة عموماً، وخاصة حريّة إبداء الرأي.

أما النقطة الثانية: **التحريم**. فقد كان نصر أبو زيد يقول إنه كلما ضَعُف المجتمع وقلّت حيويّته، كلّما توسّعت دوائر التكفير والتحريم، والعكس صحيح. والتحريم يطال أول ما يطال الابداع، إنه يهاجم الفنون على أنواعها، ولا يلتفت لقيمة تلك الفنون في إظهار حضارة أي شعب، مع أن مصر نموذج لأهميّة ودور الفنون في الحضارة.

ويركّز نصر على رمزَيْن من رموز الإسلام، هما عبد القادر الجرجاني الذي عبر الصور الفنيّة والجمالية للقرآن عبّر عن الإعجاز، وسيّد قطب الذي حين يتناول الصورة الفنيّة في القرآن يتحدث عن التصوير والمخيّلة واللّوحة والتصوير الفنّي...

النقطة الثالثة: **التأويل**، وقد تناول الدكتور نصر هذا الموضوع في معظم كتبه، وهو هنا يتسائل كيف أن القرآن، الكتاب الأعظم في الثقافة العربيّة، يتم التعامل معه بمنطق ضيّق يضيّق على المؤمنين به حياتهم. فيصبح التأويل عملاً مرذولاً في الخطاب الديني المعاصر، في حين أن التأويل يعني فتح الباب مشرعاً أمام المؤمنين لفهم النص القرآني خارج إطار الوصفة التي يردّدها كل يوم فقهاء السلطة الدينيّة. وهذا يفتح الباب للعلاقة بين المؤمن وربّه من دون المرور الاجباري بتفسيرات وتأويلات الفقهاء الرسمّيين، وكلما كان الطريق بين المؤمن وربّه مشرعاً، كلما ازداد المؤمن إيماناً، ولكنه إيمان مختلف عن إيمان غيره، إيمان نابع من ذاته من رؤيته، ومن أفكاره، إيمان حرّ، إيمان قد يسلك مسلك المعتزلة، وقد يسلك مسلك الأشعريّة. إيمان قد يسلك مسلك اين تيميّة، وقد يسلك مسلك ابن عربي. إيمان قد يسلك مسلك ابن حنبل، وقد يسلك مسلك ابن رشد.

إن اختلاف التأويلات إقرار بحق الاختلاف، وإقرار بتعدّد وجهات النّظر وإقرار بحقّ المؤمن في أن يكون قلبه وعقله دليله إلى الايمان الحقّ.

إن الحق في اختلاف التأويلات هو طريق إلى العلم، إنه استخدام

آلة المجاز لفهم ما يشقّ فهمه، إنه طريق العلم والعلماء لفهم آليات اللغة القرآنية ومعانيها، إنه طريق الاستفادة من المنجزات العلمية واللغويّة والمعرفيّة لجعل القرآن معاصراً وحيّاً، يلعب في حياة المؤمنين دوراً كان يلعبه على مدى القرون الأولى.

ممّ يخافون، هل يخافون من الوقوع في الخطأ؟ كلا. إنهم يخافون من أن تصبح المعرفة الدينيّة غير محصورة بالفقهاء. يخافون من وجود من يعارضهم الرأي فيشاركهم في ما يدّعونه من معرفة محصورة بهم، يخافون من هدم سلطتهم التي يؤكدون كل يوم أنها مستمدّة من أحكام الله ليجعلوا منها سلطة مؤبّدة.

إن كل سلطة تؤَبَّدُ تصبح الإعاقة الأسوأ في تاريخ أي مجتمع. ولا بدّ من قوّة جديدة فتيّة تحمل أفكاراً مختلفة من أن تحلّ محلّ هذه السلطة وإلا استمر الجمود، بل الانحدار، الذي نعيشه.

أخيراً، لقد كُتب هذا الكتاب على مراحل متباعدة، وقد جرت العادة أن أقترح على الدكتور نصر حذف بعض الفقرات التي تتكرر بفعل تباعد زمن الكتابة. ألا أن الدكتور نصر غير موجود، ولذلك سأترك الأمور على حالها، مع العلم بأنني سبق أن قرأت الكتاب وأبديت له ملاحظاتي وقدمت بعض الاقتراحات وسلّمتها إلى الدكتور نصر الذي قال لي: سنقوم بذلك في شهر رمضان القادم، لكن ها هو رمضان قد أتى ونصر أبو زيد ليس بيننا.

***

عندما سلّمني الأخ والصديق العزيز نصر أوراقه، جمعت هذه الأوراق في هذا الكتاب، وبقيت مجموعة أخرى من الأوراق والمحاضرات. وقد قال لي: يجب أن نسرع في الانتهاء من كل هذه الأوراق، ونشر ما يستحق النشر منها، وإهمال الباقي، لأن أمامنا عمل كبير وصعب.

لكن... يا للخسارة... ها أنذا يا صديقي. وحيداً... من دونك...أختم، فأنشر آخر كتاب اتفقنا معاً على نشره. ومن دونك، أنتظر ما ستؤول إليه كتاباتك وأعمالك.

حسن ياغي

بيروت في 14/ 8/ 2010

تجديد الخطاب الديني: لماذا؟



التجديد حاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت. ولكل تجديد سياقه التاريخي الاجتماعي، السياسي والفكري؛ فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك، إنه ليس تحليقاً في سماوات معرفية، أو بالأحرى عرفانية، منبتّة عن أرض الحياة وطينها، وعن عرق الناس وكفاحهم في دروب صناعة حياة أفضل. قد يبدو المفكر محباً للعزلة حريصاً على الهدوء والابتعاد عن صخب الحياة، لكنها أوقات التأمل التي لو انْسَلَخَت تماماً عن نسيج الحياة الحي وتيارها الجاري لصارت سجناً من الأوهام، وقلعة للشياطين العابثة.

من هنا يمكن القول إن «التجديد» ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة. ما ليس تجديداً في مجال الفكر فهو «ترديد» وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا من الفكر في شيء، ولا يمتّ إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد. وبما أن

قانون الحياة الطبيعي هو التغير في كل شيء، سواء كان ذلك التغير مُدْرَكاً وملحوظاً أو لم يكن كذلك، فإن قانون الفكر هو «التجديد»، ذلك هو قانونه من حيث هو فكر في ذاته.

1 ـ المبرر التاريخي

تنبع الحاجة إلى التجديد من مطلب التغيير، وهذا المطلب الأخير يصبح بدوره ضرورة ملحّة حين تتأزم الأوضاع على كل المستويات والصعد: الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، والثقافية والفكرية على السواء. وها نحن الآن، ومنذ فترة، نعيش حالة من التأزم، تحوّلت مع ضعف مقاومة المجتمع إلى نوع من الركود، وما بقي إلا اجترار إنجازات وانتصارات الماضي. ألا تكفي حالة الانتظار البائس لما يمكن أن تسفر عنه الحروب الدائرة في المنطقة، صغيرها وكبيرها؟ ألا يكفي أيضاً بالنسبة لمجتمعاتنا العربية وقوف الشعب الفلسطيني وحده عاري الصدر ضد المؤسسة العسكرية الغاشمة لدولة تأسست وفرضت نفسها بالقوّة دليلاً على العجز الكلي الشامل لما نسمّيه أمتنا العربية؟ كانت هزيمة 1967 الشاملة قد كشفت بالفعل عن وجود أزمة في الواقع، وكشفت أيضاً عن وجود أزمة في الفكر وفي النظام السياسي بصفة خاصة. ورغم أن الهزيمة لم تكن أمراً غير متوقع، وهذا ما عبّر عنه شعراء وكتّاب وقوى سياسية، فإن حجم الهزيمة وشمولها كانا هما المفاجأة الفعلية للجميع، للمتفائلين والمتشائمين على السواء. تجلّى رد الفعل إزاء ما كشفته واقعة الهزيمة مما كان

مستوراً من أوضاع سواء لدى أصحاب الخطاب التغييري الثوري الذي يدّعي أنه يعيد أمجاد الأمّة، أو لدى أصحاب الخطاب الذي يريد العودة إلى الماضي، لاستعادة الأمجاد.

يمكن القول إن انكشاف أوجه الأزمة خلق الحاجة إلى التغيير، وأول مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى «التجديد» الفكري والسياسي والاجتماعي، أي التجديد في كل مجالات المعرفة وحقولها. وأيضاً التجديد في إطار الفكر الديني، خاصّة وأن الهزيمة تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقّيه الرسمي والشعبي تفسيراً دينياً، على أساس أن دولة الكيان الصهيوني هي دولة «اليهود»، وأنها انتصرت بسبب تمسّك اليهود بقِيَم التوراة في حين تخلّى المسلمون عن قيمهم الدينية والروحية وانخرطوا في تقليد الغرب العلماني واستيراد أنظمته السياسية والفكرية. وما يزال هذا التفسير رائجا إزاء الأزمات التي تتفاقم. وسيطرت الأوهام والخرافات التي تغذّت من خطاب ينظر إلى الهزيمة باعتبارها عقوبة إلهية أنزلها الله بالأنظمة العلمانية وأولئك الذين يريدون التشبّه بالغرب. ويمكن الإشارة إلى تلك الضجة الإعلامية التي صاحبت تخيلات ظهور السيدة «العذراء» في إحدى الكنائس في القاهرة وروَّجت لها. إزاء هذا الترويج للأساطير والخرافات لتزييف وعي الناس بالأسباب الفعلية للهزيمة، كان من الضروري أن تتصدى بعض الكتابات لهذا التفسير، ولما ينطوي عليه من تزوير. ومن هنا نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في ما اعتُبر مسلّمات فكرية وعقيدية ينطلق منها ذلك الخطاب. وظهرت

كتابات تبحث في التراث من وجهات نظر مغايرة ومختلفة مثل كتابات زكي نجيب محمود وحسين مروة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم من مفكرين في اتجاهات مختلفة، لتناقش المبرر التاريخي لمطلب «تجديد الفكر الديني».

2 ـ المبرر المعرفي

أما المبرر المعرفي فمستنده تحقيق عملية «التواصل الخلاق» بين الماضي والحاضر. والمقصود بعملية «التواصل الخلاق» الخروج من أسر «التقليد الأعمى» وإعادة إنتاج الماضي باسم «الأصالة»، وكذلك الخروج من أسوار «التبعية» السياسية والفكرية التامة للغرب باسم «المعاصرة». وعملية «التواصل الخلاق» ليست محاولة تلفيق بأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة من دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري النهضوي؛ فأفضى إلى تكريس ثنائية «الغرب» المادي العلمي المتقدم والمفلس روحياً، مقابل «الشرق» المتخلف مادياً وعلمياً والغني روحياً. العودة إلى دراسة «التراث» مجدداً، خاصة «التراث الديني»، تستهدف إعادة النظر في كل تلك المسلَّمات، سعيا لتحرير المشروع النهضوي من تلفيقيته التي انكشف عجزها واضحاً من خلال الهزيمة الشاملة.

كانت ثمة قناعة قبل الهزيمة بأننا مجتمعات دخلت مرحلة الحداثة، وهي القناعة التي كشفت الهزيمة زيفها. كانت تلك القناعة عامة وشاملة استناداً إلى أن الحداثة العربية بدأت مسيرتها

مع بداية القرن التاسع عشر وازدهرت في القرن العشرين، خاصة في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث حدثت تحولات كمية في بنية المجتمعات العربية، خاصة في بنية نُظُمها السياسية وشكل الدولة.. إلخ. لكن الهزيمة كشفت عجز تلك التغيرات الكمية عن إحداث تغيرات نوعية، لا في البنية السياسية ولا في البنية العسكرية التي استهلكت عائد التنمية الاجتماعية والاقتصادية. كشفت الهزيمة أن مجتمعاتنا ما تزال مجتمعات تقليدية، وأن مؤسساتنا، التي تبدو حديثة في ظاهرها وشكلها الخارجي، تدار على أسس تقليدية، ووفق رؤى تتوافق مع الشكل القديم للحكم والسلطة ثم الحديث عن الانتخابات والديمقراطية والقانون.

إذا نظرنا الآن إلى بنية الأحزاب السياسية العربية، فيمكن القول، دونما حاجة إلى كثير من الدرس والتمحيص، إنها بنية قبلية تقليدية، مع أنها يُفترض أن تكون مؤسسات سياسية حديثة، ويفترض بالتالي أن تكون بنيتها بنية حداثية، وأن تكون آليات اتخاذ القرار فيها آليات ديموقراطية. والواقع أن سيطرة البنية الأبوية وخضوع استراتيجيات اتخاذ القرار لرغبة القائد أو الزعيم تكشف أن الحداثية مجرد قشرة خارجية تعجز تماماً عن إخفاء البنية التقليدية. هذا التناقض عبّر عنه الشاعر الفلسطيني «مريد البرغوتي» في قوله: «قبائلنا تسترد مفاتنها في زمان انقراض القبائل».

خاضت الجيوش العربية حرباً خاسرة بكل المقاييس، ووفق قرارات غير مؤسسية، بل مزاجية في معظم الأحوال. والأهم من

ذلك أن الإنسان الذي كان أداة التنفيذ كان إنساناً مقموعاً وفاقداً لإنسانيته في ظل نظم سياسية دكتاتورية قاهرة، تضع المؤسسة العسكرية في خدمتها لا في خدمة الوطن. ولم تفلح ترسانة الأسلحة الحديثة في تعويض هذا العجز الإنساني، لا في حرب 1967، ولا في حرب الخليج الثانية (عاصفة الصحراء).

ما قاله «نزار قباني» في «هوامش على دفتر النكسة» من أننا «لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية» تعبير شعري صادق عن هذا الاكتشاف، والوعي بأننا ما نزال مجتمعات تقليدية رغم كل مظاهر الحضارة والمدنية السطحية. من هنا تأتي أهمية مسألة مراجعة جذور البنية التقليدية، لا بهدف التكرار أو الإعادة، أو حتى مجرد التسجيل، بل لغاية نقد تلك الجذور، تواصلاً وانقطاعاً في الوقت نفسه؛ إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مبدع وخلاق. أما التواصل لغاية التواصل فهو «التقليد». هذه العودة الملحّة للماضي عودة ضرورية بسبب البنية التقليدية لمجتمعاتنا وثقافتنا. ما زلنا -وفقاً لحسن حنفي- نتنفس «الغزالي» ونعيش مع «ابن تيمية»، رغم الفاصل الزمني والهوّة التاريخية. من هنا تبدو العودة لقراءة التراث ضرورة ملحّة لبحث جذور الأزمة، وليس لمجرد إعادة التأويل.

معظم الدراسات التي توجهت إلى الماضي وبحثت في التراث قيّدت النظر فيه من منظور الحاضر، وأعادت تصنيف التراث وفقاً لرؤى حداثية، لا وفقاً لرؤى وتقيسمات تقليدية. هكذا وجدت دراسات عن «اليسار في الإسلام» لأحمد عباس

صالح، و«الاتجاهات المادية في الفلسفة الإسلامية» لحسين مروة، و«من العقيدة إلى الثورة» لحسن حنفي، بالإضافة إلى «نحن والتراث، ونقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري. وهناك الكثير والكثير من الدراسات التي لا يتسع المجال هنا لاستيعابها. في هذه الدراسات وغيرها مما لم نذكر نلمس حرصاً شديداً على دراسة الماضي من موقع هموم الحاضر الراهنة، ومن منظور معرفي حداثي قام بتطوير الرؤى والمناهج التي بدأها «الكواكبي» و«طه حسين» وأمثالهما إلى حد بعيد.

3 ـ الاستخدام النفعي للدين

من أهم التحديات التي تواجهها مجتمعاتنا العربية فيما يتعلق بالإسلام ذلك الاستخدام الإيديولوجي النفعي للإسلام لتحقيق مصالح وغايات ذات طبيعة فئوية أو سياسية أو شخصيّة. وسواء تم هذا الاستخدام من جانب جماعات سياسية بعينها، أو من جانب أنظمة وسلطات سياسية فاقدة للمشروعية الاجتماعية والسياسية والقانونية، فالنتيجة واحدة: تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيوية متدنية. ولننظر مثلاً في مقولة أن الإسلام دين شمولي، من أهم أهدافه ووظائفه تنظيم شؤون الحياة الإنسانية الاجتماعية والفردية في كل صغيرة وكبيرة، بدءاً من النظام السياسي ونزولاً إلى كيفية ممارسة الفرد لنظافته الذاتية في الحمام. هذه المقولة تفترض أن دخول الفرد في الإسلام بالميلاد والوراثة أو بالاختيار الواعي يعني تخلي الإنسان

طواعية أو قسراً عن طبيعته الإنسانية الفردية التي تسمح له باتخاذ القرار بشأن كثير من التفاصيل الحياتية التي من شأنها أن تتضمن اختيارات عديدة. أصبح السؤال المتكرر هنا وهناك لا يتعلق بمدى ملاءمة هذا الاختيار أو ذاك بالنسبة للمجال الذي يتعيّن على الإنسان الاختيار فيه، وإنما صار يتعلق بمدى سلامة هذا الاختيار أو ذاك من الوجهة الدينية والشرعية. وحين تأخذ أسئلة الحياة هذا المنحى يتحتم أن تُتَوَقَّع الإجابات الصحيحة من رجل الدين لا من رجل الخبرة والاختصاص في الشأن المعني. وقد عهدنا رجال الدين في كل عصر من العصور إذا سُئلوا عن رأي الدين في شأن من الشؤون أن يَصْعُبَ على الواحد منهم أن يقول مثلاً: «هذا أمر لا شأن للدين به»، ذلك أن مثل هذا الجواب من شأنه أن يزعزع مقولة «الشمولية» التي يستند الخطاب الديني إليها في ممارسة سلطته. وحين تواجه الواحد من هؤلاء بأن نبي هذا الدين ومتلقي وحيه من الله عزّ وجلّ بواسطة الروح القدس جبريل لم يجد غضاضة، حين لم ينجح اقتراحه في تأبير النخل، أن يعلن أن هذا كان رأياً ارتآه ولم يكن وحياً من عند الله -حين تواجه الواحد منهم بهذه الواقعة التي أرست مبدأ «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»- تجده يستجيب على مضض. لكنه لا يلبث، حين تشرح له دلالة الفصل بين شؤون الدين وشؤون الدنيا، بل وأهمية الفصل بين آراء النبي واجتهاداته الخاصة وبين ما يبلغه عن ربّه وحياً، أن يلقي في وجهك مباشرة ومن دون تفحّص بقول الله «وما ينطق عن الهوى». ولو تفحّص الآية الكريمة في سياقها، وكذلك لو تفحّص

سياق قوله تعالى «والله يعصمك من الناس» لأدرك أن عظمة نبي هذه الأمة لا تكمن في عصمته وارتفاعه عن أفق البشر -وما العظمة في هذا إذا كان الأمر محض اختيار وترتيب إلهيين لا تعليل لهما- بقدر ما تكمن في ارتفاعه هو بجهده واختياره إلى آفاق المسؤولية الكونية من دون أن يفارق بشريته.

لكن ما هو الخطر في ذلك؟ الخطر إنما يكمن في ذلك الفهم السقيم للإسلام، الذي من شأنه أن يرسخ سلطة رجل الدين والمؤسسات الدينية، لتصبح سلطة شاملة ومهيمنة في كل المجالات. ومن شأن هذا الاستفحال والامتداد السلطوي أن يخلق وضعاً نعاني منه الآن أشد المعاناة اجتماعياً وسياسياً وفكرياً. فبرغم كل الادعاءات والدعاوى العريضة، والفارغة من المضمون، عن عدم وجود سلطة دينية في الإسلام تشبه سلطة الكنيسة في المسيحية، فالواقع الفعلي يؤكد وجود هذه السلطة، بل وجود محاكم التفتيش في حياتنا. والسلطة هذه تجمع السياسي والديني في قبضة واحدة، فيصبح المخالف السياسي مارقاً خارجاً عن الإجماع ومهدداً لوحدة الأمة، وبالمثل يقول رجل الدين إن من يغيّر دينه يجب التعامل معه بوصفه خائناً للوطن. إن اتحاد الدين والوطن يجد تعبيره في كل الدساتير السياسية التي تحصر الوطن في دين، وتختزل الدين في الوطن. وهنا يُخْتَزَلُ الوطنُ في الدولة، وتُخْتَزَل الدولةُ في نظامها السياسي، ويجد المواطن نفسه حبيس أكثر من سجن. إن مقولة الشمولية تبدأ من الفكر الديني لتخترق مجال السياسة والمجتمع، أو تبدأ من الفكر السياسي

لتأسر الدين في إيديولوجيتها، والنتيجة واحدة. فأي خطر أشد من هذا وأي بلاء!

الخطر الذي يجب التحذير منه هو أن يحدث في الإسلام ما حدث في المسيحية، حيث أدى كفر الناس بسلطة الكنيسة إلى تحميل الدين كل جرائم الكنيسة. ولا شك أن أخطاء خطابنا الديني -لا فرق بين خطاب ديني معارض وآخر سلطوي، فالسعي لفرض الهيمنة جزء جوهري في بنية كليهما- تتفاقم يوماً بعد يوم، خاصة مع تحالف بعض قطاعات هذا الخطاب مع إرهاب أعمى البصر والبصيرة لا يفرق بين حاكم ومحكوم أو بين أعزل ومسلح، ولا يميز بين رجل وامرأة، ناهيك عن أن يميز بين طفل وراشد. من شأن هذا الخطر الماثل أن يهدد الإسلام كما هدد المسيحية، وليست العبرة هنا بالفروق النظرية واللاهوتية بين الدينين، فالتاريخ الاجتماعي للمسيحية حوَّلها من دين الموادعة والتسامح حتى مع الأعداء -ناهيك عن إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله- إلى دين توحدت فيه السلطتان فعانى الناس ما عانوا؛ فأُحْرِق العلماءُ وقُتِل المفكرون، وكان من شأنهم ما هو معروف. وما يحدث الآن في مجتمعات الإسلام ليس أقل خطراً ولا أهدى سبيلاً، ولن يفيد في شيء التمسك بالفارق النظري واللاهوتي الذي لا يفتأ رجال الدين تصديع أدمغتنا به ليل نهار.

إن الإسلام تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها، لأنها تعلمنا الكثير. إنها تُعَلمنا مثلاً أن التمسك به كدين ومعتقد -دون العمل على تجديده من أجل أن يلبي طموحات هذه المجتمعات ويجيب

على التحديات التي تواجهها- من شأنه أن يؤدي إلى مثل هذا الاختزال الذي نشكو منه الآن، الاختزال المسؤول عن هذا الاستفحال السرطاني لسلطة الخطاب الديني/السياسي أو السياسي/الديني الذي يسجن الفرد باسم دين الحرية في سلاسل من القهر والامتثال والإذعان تحت زعم «طاعة الله» الذي يمثله خليفة أو سلطان أو أمير أو جماعة تحتكر الإسلام ومغفرة الرب.

نحن بحاجة إلى «تثوير» فكري، لا مجرد تنوير، وأقصد بالتثوير تحريك العقول بدءاً من سن الطفولة؛ فقد سيطرت على أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا -سواء في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم- حالة من «الركود» طال بها العهد حتى أوشكت أن تتحول إلى «موت». هذه الظاهرة مشهودة في أفق الحياة العامة، ولا تغرنَّك مظاهر حيوية جزئية هنا أو هناك، في الفنون والآداب بصفة خاصة، فستجد أن بؤر الحيوية تلك مثل بقع الضوء التي تكشف المساحات الشاسعة للظلمة. فإذا وصلنا إلى مجال الفكر، فحدِّث عن اغتراب الفكر وغربة المفكرين، إلا من يحتمي بمظلة سلطة سياسية أو إثنية أو دينية تحوِّله إلى بوق ينطق بما يُنْفَخ فيه.

هل تحتاج مجتمعاتنا إلى تنوير فقط؟ التنوير يفترض وجود فكر يحتاج إلى قدر من الاستنارة، ونحن للأسف مخاصمون للفكر. وما يسمى «فكراً ظلامياً» لا يمتّ لأفق الفكر ولا لمجاله بأي معنى من المعاني، إنما هو في أفضل أحواله ترديد لمقولات وعبارات، لا يعرف مردّدوها أنفسهم أصل مولدها، ولا سياق منشئها وتطورها، فضلاً عن غايتها ومغزاها. سل أصحاب هذا

الفكر وممثليه مثلاً: هل يعلمون أن قضية «قدم» القرآن و«حدوثه» كانت من القضايا التي حسمتها السلطة السياسية، لا الحوار الفكري الحر، حين تدخلت مرة باسم العقلانية فاضطهدت القائلين بأن القرآن «قديم» لأنه «كلام الله الأزلي وصِفَةٌ من صفات ذاته الأزلية القديمة»، ثم تدخلت مرة أخرى، ولكن بحجة «درء الفتنة»، وناصرت أصحاب نظرية «القِدَم» واضطهدت القائلين بأن القرآن «مُحْدَثُ مخلوق» لأنه أصوات وكلام ولغة حادثة، لا يجوز أن تتصف الذات الإلهية بها؛ فكلام الله إذن صفة من صفات أفعاله لا من صفات الذات؟

هل يعلمون أن ما يتصورونه من حقائق العقيدة المنزلة، فيكررون أنه «معلوم من الدين بالضرورة»، ليس إلا قرار سلطة سياسية، لا تقل في ديكتاتوريتها وعدائها للفكر عن السلطة التي سبقتها واضطهدت الفكر باسم العقلانية؟ وهل يعلمون أن موقف «الأشاعرة»، الموقف الوسطي الذي لا يكلّون أبداً من الادعاء بأنه صحيح الإسلام، قد ميَّز بين «صفة الكلام النفسي القديم» وبين محاكاته فيما نتلوه نحن من قرآن حادث؟ وهل يعلمون أن الأشاعرة اضطربوا اضطراباً عظيماً في تحديد أين يقع «الإعجاز»، أهو واقع في «الكلام النفسي القديم»، وفي هذه الحالة: ما معنى تحدي العرب أن يأتوا بمثله؟ وإن كان التحدي واقعاً في المحاكاة الحادثة وليس في الكلام القديم، فالإعجاز إنساني وليس إلهياً. وهل يعلمون أن الذي استطاع أن يطرح للإعجاز تفسيراً يتجاوز ثنائية «الكلام النفسي القديم/ والمحاكاة الحادثة» هو «عبد القاهر

الجرجاني» صاحب نظرية «النظم» الذي أفاد من إنجازات المعتزلة كما أفاد من إنجازات اليونان؟ وهل يعلمون أنه اشترط «دراسة الشعر» من أجل اكتشاف قوانين الكلام البليغ التي لا يمكن فهم الإعجاز إلا بها؟ ثم أخيراً ألا يدركون أن «المنهج الأدبي» هذا الذي يطرحه عبد القاهر هو الأساس المعرفي للمنهج الأدبي الحديث والمعاصر في فهم القرآن وتفسيره، مضافاً إليه إنجازات علوم اللغة والبلاغة والنقد الأدبي في العصر الحديث؟

إن حالة «مخاصمة» الفكر تلك، والتنكر له تنكراً تاماً، هي المسؤولة عن شيوع نهج «التكفير» في حياتنا. ولا أقصد التكفير الديني فقط، وإن كان أخطر أنماط التكفير، ولكني أشير أيضاً إلى التكفير السياسي والعرقي والثقافي، وكل أنماط الاستبعاد والإقصاء. إن «التكفير» هو النهج الكاشف عن مخاصمة «التفكير» والانقلاب ضده، ولا غرابة في ذلك فالمفردتان اللغويتان «فكَّر» و«كفَّر» تنتميان إلى مادة لغوية واحدة من حيث أصل الاشتقاق. إنها مادة الفاء والكاف والراء (فكر) تم قلبُها بتقديم الكاف على الراء مع بقاء التضعيف «بالشدَّة» على الحرف المتوسط في الحالتين؛ وهكذا انقلب التفكير إلى تكفير.

وتثوير الفكر الذي نحتاج إليه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المُحرَّمة، وفتح النقاش حول القضايا التي تفتح إمكانات التفكير، وتُدخل النور إلى المناطق المعتمة التي يعتبرها الفقهاء من اختصاصهم وحدهم، وأن قولهم فيها هو القول الفصل وليس فقط اجتهاداً من بين

اجتهادات. وأهم من ذلك التخلص من ذلك الجدار العازل الذي طال وجوده في ثقافتنا بين «العامة» و«الخاصة»، فتلك الدعوات التي تتردد بين الحين والآخر عن حصر النقاش في بعض القضايا الدينية داخل دائرة «أهل العلم»، حتى لا تتشوش عقائد العامة أو يصيبها الفساد، دعوات في ظاهرها الرحمة والحق وفي باطنها السوء والباطل. كيف يمكن في عصر السماوات المفتوحة التي تنقل «العالم» إلى غُرف النوم، وفي عصر اكتساح ثورة المعلومات لكل الحدود، حتى شاهد العالم كله بالصوت والصورة أسرار الحياة الجنسية للرئيس الأمريكي، كيف يمكن في عصر كهذا أن يطالب البعض بحماية «العامة» من خطر الفكر العلمي في أخطر القضايا التي تمسّ حياتهم. إنه للأسف منطق «الوصاية» يتذرَّع باسم «الحماية» لممارسة ديكتاتورية فكرية وعقلية لا تقل خطراً عن الديكتاتورية السياسية في مجتمعاتنا.

يرتبط منهج التجديد بالحاجة إلى التجديد في سياقها التاريخي الاجتماعي، السياسي والفكري؛ فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك، بل هو أمرٌ ملحّ لإطلاق الطاقات وتحريك حالة الركود التي تعاني منها مجتمعاتنا، وهو تعبير عن المسؤولية. في حين أن «التقليد»، الذي هو عين «الترديد» والتكرار لما سبق قوله، وساد، يفصل الفكر عن حركة الحياة التي تمضي في حركة تغيرها غير آبهة بعجز العاجزين الذين يبتعدون عن المشاركة في صناعة الحياة المتجدّدة ويعيشون في وهم استعادة الماضي كحقائق أزليّة.

4 ـ الفزع من التأويل العصري

ما تتشارك فيه الحركات الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي هو ذلك الفزع من أي تأويل عصري حداثي للإسلام، خاصة إذا طال هذا التأويل النصوص المؤسسة: القرآن الكريم والسنّة النبوية. سيكون نموذجي التحليلي في هذه الفقرة وما يليها «جنوب شرق آسيا» - ماليزيا وأندونيسيا على وجه الخصوص - ليقيني من إدراك القارئ أن الفزع نفسه يسيطر على الفكر الديني في عالمنا العربي. بل إن كلمة «تأويل» نفسها تحولت إلى كلمة مخيفة؛ إذ تم شرحها على أساس أنها تعني فرض الرؤى الشخصية والأوهام الإيديولوجية على معاني هذه النصوص. إن هذا الفهم غير الدقيق والذي لا يعرف تاريخ هذا المفهوم في الثقافة الاسلامية والعربيّة يرى أن المعاني التي طرحها السلف هي المعاني الصائبة دون غيرها، فالسلف - هكذا يزعمون - كانوا أقدر على الفهم من الأجيال التالية لسببين: الأول أنهم أقرب زمانياً لفترة العصر الذهبي، والسبب الثاني هو أنهم كانو أكثر تقوى منا نحن المعاصرين.

أقول إن في هذا الرأي قلّة معرفة تاريخية لكلمة «تأويل»، ودليلي على ذلك أن موسوعة تفسير «محمد بن جرير الطبري» الذي عاش في القرن الثالث الهجري (العاشر الميلادي) عنوانها «جامع البيان في تأويل آي القرآن»، الأمر الذي يعني أن كلمة «تأويل» لم تحمل تلك الدلالات السلبية حتى نهاية القرن الثالث الهجري. إن السياق الذي تم فيه تحميل مفهوم «التأويل» تلك

الدلالات السلبية هو سياق الصراع الفكري السني-الشيعي في القرن الرابع.[1]

وأقول -ثانياً- إن هذا الفهم السلبي غير دقيق، بسبب التمييز الدلالي بين «التفسير» ومناطه شرح المفرات اللغوية الصعبة والغامضة في لغة القرآن، وبين «التأويل» الذي هو سعي لاستنباط دلالة التركيب بالعودة إلى السياق (= علوم القرآن هي الأداة الكلاسيكية).

أما ادعاء أن السلف كانوا أكثر فهماً فهو ادعاء غير علمي ويفترض أن المعرفة تقف عند نقطة لا تتبدّل ولا تتقدّم وهو بالإضافة إلى ذلك يتجاهل حقيقة أن فكر السلف متاح لنا، بالإضافة إلى ما واكبته البشريّة من تراكم معرفي لم يكن متاحاً للسلف. ويظل سؤال «التقوى» مطلباً علمياً ومعرفياً أخلاقياً، ومن الصعب اختصاره في المعنى الكلاسيكي.

هذه المقدمة ضرورية للانتقال إلى تحليل خوف المسلمين من الفكر النقدي عموماً، ومن الفكر التجديدي، خاصة إذا طال معنى النصوص الدينية. لكني أود قبل ذلك أن أناقش مسألة عداء «الغرب» للإسلام، لأن هذه المشكلة تُتَّخذ تكأة لرفض التجديد على أساس أن الدافع إليه هو إرضاء الغرب. وإذا كان الفزع من التجديد يتخذ منحى وصم «التجديد» بأنه «تأويل» - بالمعنى السلبي المضاف إلى المفهوم - فإن المشكلة في جنوب شرق آسيا

(1) انظر الفصل المعنون «إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً» في هذا الكتاب.

ترتبط بالفزع من مصطلح «الهرمنيوطيقا»، إذ من السهل الإشارة إلى كون الكلمة أجنبية hermeneutics لتأكيد الاتهام بالتغريب. نسمع ذلك في العالم العربي كما نسمعه في ماليزيا وإندونيسيا.

5 ـ عداء الغرب للإسلام

لقد أتاحت لي ظروف الإقامة في الغرب خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة القدرة على النظر من بعيد، وما تفضي إليه من رؤية الصورة كاملة. هذا بالإضافة إلى القدرة على إدراك التفاصيل في هذا «الغرب» الذي يحتويني مكانياً. لذا أجد من الضروري التمييز في «الغرب» بين مفهومين: مفهوم «الحضارة»، التي ننسبها للغرب، ومفهوم «الغرب السياسي». يشير المفهوم الأول -الحضارة- إلى مجموعة من المنظومات -لا منظومة واحدة فقط- الفلسفية والفكرية والثقافية والسياسية، بالإضافة إلى المنظومات -مرة أخرى بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد- الجمالية المعمارية والفنية والأدبية. أما المفهوم الثاني، مفهوم «الغرب السياسي»، فيشير إلى مجموعة النظم السياسية والإيديولوجيات الحاكمة في بلدان أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وهي نظم وإيديولوجيات لا تمثل بالضرورة «قيم» «الحضارة الحديثة»، كما أن السياسات التي تتبعها تلك النظم السياسية قد لا تعكس في أدائها وتوجهاتها مقتضيات السلوك الحضاري المثلى. وهذا ينطبق أيضاً، بل ينطبق أكثر، على النظم السياسية في بلادنا.

ولا شك أن مواقف «الغرب السياسي» تحكمه علاقات

المصالح، التي هي امتداد لمرحلة الأطماع الاستعمارية في سياق جديد هو سياق «السوق العالمية الموحدة». يتجلى هذا في عمليات الاعتداء على حدود السيادة الوطنية، والتي بلغت ذروتها في زرع الكيان الصهيوني في أرض فلسطين ومحاولات تفريغها من أصحابها الأصليين. وما يزال مسلسل الاعتداءات مستمراً في احتلال العراق والتدخل في شؤون العالمين العربي والإسلامي. وهذا يعني أن عداءنا لاعتداءات ذلك «الغرب السياسي» علينا ليس أمراً نختاره أو نرفضه، بل إن الرفض والإدانة يمثّلان أضعف الإيمان في سلوكنا الوطني بل، حتى الإنساني. ومن مهام المثقف في بلادنا ألا يكتفي بإدانة هذا الغرب «السياسي» بكل الوسائل والأدوات المتاحة لديه، ومن خلال كل المنابر الفكرية والثقافية والإعلامية شرقية وغربية، بل عليه أن يعلن وبكل وضوح كذلك إدانته لأنظمة الحكم العربية التي تتحمل الدرجة نفسها من المسؤولية عن هذا الوضع المتردّي. ليس من الحكمة أن نعلق الجرس في رقبة «الغرب السياسي»، مبرئين من المسؤولية أنفسنا وحكامنا الذين يقهرون شعوبهم أكثر مما يفعل ذلك غيرهم.

بعد هذا التوضيح وتحرير المفاهيم والمصطلحات لا أظن أني بحاجة إلى تأكيد أن موقفنا من «الحضارة الحديثة» يجب أن يكون موقف التفاعل النقدي الخلاق. وهو موقف لا يقوم على التعامل معها من منظور براجماتي يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي، مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي، كما أنه لا

يقوم على استيراد «النظريات» العلمية والمعرفية ومحاولة فرضها بطريقة ميكانيكية آلية في بيئة ومناخ ومجالات مغايرة للبيئات والمجالات التي أنتجتها. لقد تم تطبيق نهج «الاستيراد» خلال عقود طويلة -في القرنين التاسع عشر والعشرين- ولم ينجح في تأسيس مجتمع علمي، ولا في خلق مناخ للتفكير العلمي.

والعلة في تقديري أننا نظرنا إلى تفوّق «الغرب» طوال هذين القرنين بوصفه تفوقاً في العلم والتكنولوجيا وحدهما، من دون مجالات الفكر والفلسفة والثقافة والفنون، أي من دون مجال النشاط الروحي الذي تصورنا أن رصيدنا التراثي منه يتفوق على إنجاز الحضارة الحديثة فيه. وما تزال دعوات «النهوض» و«التقدم» التي تتردد الآن وبقوة تركّز على قضايا «العلم» و«التكنولوجيا» بمعزل عن تطوير علومنا الإنسانية بالتفاعل مع إنجازات مناهج الإنسانيات في الحضارة الحديثة.

إن الإنسان المُنْتِج للعلم والتكنولوجيا هو الإنسان الذي تم تكوينه معرفياً منذ مرحلة الطفولة بتدريبه على أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الاحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل اختيار أحدها، والاستعداد للتخلي عن قناعته إذا ثبت له عدم دقّتها. والأهم من ذلك كله عدم قبول الرأي الشائع من دون فحص ونقد. إنه منهج «الشك»، والمراجعة، وإعادة النظر، لا منهج «اليقين» الزائف و«الطاعة» و«التقليد». كم نحتاج إلى التعلم؟ سؤال لا ينبغي أن نخجل من إثارته، فلو لم يتعلم «الغرب» ممن سبقوه في مضمار الحضارة لما استطاع أن يكون ما هو عليه الآن.

والعجيب أننا، رغم كراهيتنا للغرب السياسي بحكم ممارساته العدوانية ضد شعوبنا، مشغولون دائماً أشد الانشغال بصورتنا في عيون إعلام هذا الغرب. وهذا أمر يصيبني بدهشة تصل أحياناً إلى حد «السخرية»، إذ يجب أن يكون شاغلنا الأساسي وهَمُّنا الأول تكوين صورة صحيحة عن أنفسنا وعن أحوالنا. ويثير هذا في نفسي سؤالاً يصعب أن أكتمه: لماذا لا ينشغل الغربيون بصورتهم عندنا، ولا يهتمون قليلاً ولا كثيراً بتصوراتنا عنهم ونظرتنا لهم؟ أليس في هذا «الوسواس» داخلنا ما يعد عرضاً من أعراض مرض عضال، لا أدري له اسماً في «علم النفس الاجتماعي»؟ إننا مثل الحبيب «المهجور» المشغول أبداً بما يفكر فيه الحبيب الذي هجره، وهي صورة تمثيلية تُشَخِّص إشكالية علاقتنا بالغرب في القرنين الأخيرين: إنه المُعَلِّم المتقدم الذي يتحتم أن نتعلم منه من جهة، وهو كذلك العدو المعتدي الغاشم الذي يتحتم أن نحاربه، من جهة أخرى.

لقد وصلت نظرية «المؤامرة» إلى حد أنها صارت «المفسِّرة»، التي تحمي الذات من تحمّل أي مسؤولية بإلقاء التبعة كلها على الآخر، فتم تصوير الغرب باحثاً عن عدو استراتيجي بديل عن الشيوعية، فوجد عدوه هذا في «الإسلام». والحقيقة أن نظرة الغرب للإسلام ليست نظرة استاتيكية جامدة كما يتوهم البعض؛ فهناك من جهة أولى الاختلاف بين النظرة «الأوروبية» في مجملها وبين النظرة «الأمريكية» للإسلام. بدأ الاهتمام الأمريكي السياسي الإعلامي بالإسلام مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وما تبعه

من احتلال السفارة الأمريكية في طهران واحتجاز عدد من الرهائن، وفشل المحاولات العسكرية الأمريكية لتخليص الرهائن وتحرير السفارة. لذلك من السهل أن يلاحظ الباحث أن الهاجس السياسي هو العامل المسيطر في الرؤية الأمريكية للإسلام، وهو الهاجس الذي أثمر نظرية «صدام الحضارات»، وهي نظرية انزعج منها كثير من المفكرين الأوروبيين بالقدر نفسه الذي أزعج المسلمين مع اختلاف أسباب الانزعاج.

هذا الهاجس السياسي يجعل السياسة الأمريكية لا تهتم كثيرا بطبيعة الأنظمة التي تتعامل معها وتساندها، مهما كانت راديكاليتها الإسلامية، ما دامت لا تهدد مصالحها. ولا بأس في هذه السياسة من التعاون مع «عمر عبد الرحمن» أو «أسامة بن لادن» أو غيرهما في لحظة معيّنة، ثم طلب «الرقاب» -حياً أو ميتاً- في لحظة أخرى. وفي جميع اللحظات يبقى خط الاتصال مفتوحاً مع بعض القيادات والتنظيمات تحسباً لاحتمالات مفاجئة، مهما كانت مستبعدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقوم خط الاتصال المفتوح هذا -بين دوائر صنع القرار في أمريكا وبين القيادات الإسلامية الراديكالية، بل والإرهابية- بدور «الفَزَّاعة» لتهديد الأنظمة السياسية في العالمين العربي والإسلامي لضمان استمرار سيرها على النظام الأمريكي المستقيم. إنه الدور نفسه الذي يقوم به «في إبقاء الوضع الحالي في الخليج»، ولو كان الثمن هو القضاء على العراق بأكمله شعباً وتاريخاً وتراثاً وحضارة.

وهناك مؤشرات حالية في الخطاب الأمريكي - ممثلاً في

بعض مفكريه النافذين - ينصح بالتعامل مع الإسلاميين، حتى ولو كانوا غير ديمقراطيين، ويعادون الحرية. الشرط الوحيد للتعامل مع هؤلاء الإسلاميين هو تخلّيهم عن مبدأ «استخدام العنف» وسيلة للتغيير. بعبارة أخرى ينفتح الخطاب الأمريكي لاستيعاب الإسلاميين سعياً لعزل «حزب الله» في لبنان من جهة، والقضاء على «حماس» في فلسطين من جهة أخرى.

أما نظرة «أوروبا» للإسلام فهي، وإن بدأت سياسية استعمارية منذ الحروب الصليبية، قد بدأت تتخذ الآن مسارات متعددة إعلامياً وسياسياً وأكاديمياً. من الناحية الإعلامية من الضروري ألا ننسى أن الإعلام، مرئياً كان أم مسموعاً أم مقروءاً، أكثر اهتماماً بالرجل الذي «يعقر» الكلب منه بالكلب الذي يعقر الرجل. لهذا يجب أن نتفهم أن «قنبلة» تنفجر، أو «سائحاً» يُقتل، أو «قبطياً» يُهاجَم، أو «طفلة» تُختن، أو حكماً قضائياً يصدر ضد كاتب أو فنان، أمر يثير شهية الإعلام في كل مكان للتحليل والتعليق واستدعاء الخبراء للإدلاء بآرائهم الخ. هناك بالقطع مبالغات وتضخيم في عرض الحدث أو الواقعة، لكن أصل الحدث أو الواقعة من صنعنا نحن، ومن نتاج واقع لا نتأمله تأملاً كافياً بحيث نفكّر في نتائج أعمالنا. الصورة الإعلامية، المبالغ في إضافة الرتوش اللونية لها، ليست في نهاية المطاف اختلاقاً من عدم. هل يمكن أن يتحمل المسؤولية كاملة ناقلُ الخبر، مهما بالغ في تصويره وإبراز جوانبه السلبية وتضخيمها، ويُعفى الفاعل الأصلي ومرتكب الجرم؟ هل صنع الإعلام الغربي كل هذا الجنون

والحماقات التي كانت تمارسها «طالبان» ضد المرأة وضد الفنون باسم «الإسلام»؟

وإذا انتقلنا إلى السياسة، فعلينا أن ندرك أن النظرة السياسية الأوروبية للإسلام تختلف من بلد إلى بلد، خاصة في سياق تزايد أعداد المهاجرين المسلمين، لأسباب متباينة، في بلدان أوروبا. هناك «مخاوف»، بعضها مشروع وبعضها مبالغ فيه، كما هناك محاولات للفهم الهادئ والتعامل مع الحقائق. أما النظرة الأكاديمية في المؤسسات والجامعات الأوروبية فهي في مجملها تقدم خدمة للإسلام وتاريخه وتراثه تستحق لا التقدير والاحترام فقط، بل تستدعي التعاون بإرسال المبعوثين وتبادل الأساتذة.

هل أقول إن مؤسساتنا العلمية تحتاج في مجال الدراسات الإسلامية إلى أن تعود إلى تقاليدها في بداية هذا القرن، الذي شهد تفاعلاً أنتج لنا علماء من طراز «مصطفى عبد الرازق» و«أمين الخولي» و«شلتوت» و«دراز»، و«عبد الحليم محمود»، وهو القرن الذي شهد ترجمات لأهم أعمال المستشرقين في مجال الدراسات الإسلامية، فضلاً عن مشروع ترجمة «الموسوعة الإسلامية». وقد اكتمل إصدار «الموسوعة القرآنية» أيضاً، وفي مجلس تحريرها ثلاثة من المتخصصين العرب، منهم كاتب هذه السطور، فهل تترجم أم تُهْمَل كما أهملت الطبعة الحديثة من «الموسوعة الإسلامية» التي اكتملت، وبدأ العمل في إصدار الطبعة الثالثة منذ حوالى عام؟

ليس معنى ما أقول أن «التعصب»، الذي حلله تحليلاً علمياً رصيناً «إدوارد سعيد» في كتبه العديدة، قد صار من تراث الماضي. فما يزال التعصب يحتل مساحات في المؤسسات الأكاديمية والإعلامية وفي دوائر صنع القرار. لكن علينا أن نقرر بشجاعة أن «التعصب» سمة مشتركة بيننا وبينهم. على المستوى الفكري دافع رجال الدين عندنا -الإسلامي والمسيحي معاً- عن الاضطهاد الذي تعرّض له المفكر الفرنسي «روجيه جارودي» حيث حاكمته المحاكم الفرنسية بسبب كتاب أصدره. إزاء هذه المحاكمة نهض رجال الدين عندنا دفاعاً عن حرية الفكر والتعبير، والمفارقة أنهم في أحسن أحوالهم صامتون صمت الموت إذا كان مثل ذلك يحدث عندنا. المفارقة نفسها لمستها هنا في الدوائر الأكاديمية الغربية، صمت غير حكيم إزاء محاكمة «جارودي» وصخب غير عادي إزاء «مصادرة» كتاب أو أغنية أو محاكمة كاتب في العالم الإسلامي. ومن واجبي أيضا أن أنبه إلى أن نقد الغرب يجب ألا يكون أبداً تكأة لتبرئة الذات وتمجيدها تمجيدا زائفا، كما هو الحال في خطابنا الإعلامي.

إن موضوع «الفزع من الإسلام» يغري إغراء لا يقاوم بتركيز النقد على «الغرب» وعلى إعلامه لما يحرص عليه من إبراز الصورة السلبية لا للإسلام والمسلمين فقط، بل لكل ما هو عربي بصفة خاصة. ومن الواجب على الباحث الأمين أن يقاوم هذا الإغراء. إن «نقد» الموقف الإعلامي الغربي من العرب والمسلمين عموماً هو فرض عين، ولكن مكانه يجب أن يكون

الإعلام الغربي ذاته. أما في الخطاب الموجه إلى الداخل فمصارحة النفس ونقد الذات أولى بنا. إذ يجب ألا ينطبق علينا قول السيد المسيح عليه السلام: إن أحدكم ليرى القذى في عين أخيه ولا يرى القشّة في عينه.

ليس سراً ما نعرفه عن وجود قوى اجتماعية وسياسية في العالم الإسلامي تسعى للسلطة مستخدمة فزّاعة «الإسلام» ورافعة شعاره. ومن المؤسف أن وصم الإسلام بصفة الإرهاب بدأ هنا في عالمنا العربي: فعل ذلك من يمارسون باسم «الإسلام» وصاية على العقول والقلوب، وفعله بالمثل من أرادوا مقاومة تلك الوصاية بالتهوين من شأن العقائد والأديان في الحياة الاجتماعية والسياسية. وفي هذا السياق المرتبك اختلط الحابل بالنابل، وصارت المطالبة بالفصل بين «الدين» و«السلطة» -فصل السلطات- تُفهم بوصفها دعوة لإقصاء الدين عن الحياة، وشتان بين الأمرين. الأخطر من ذلك أنه لم يعد ثمة مجال مفتوح لمناقشات فكرية حرة تتناول تاريخ الفكر الديني تناولاً نقدياً، ولا كيفية تكوّن مدارسه واتجاهاته في السياق التاريخي والاجتماعي بطريقة تثري واقعنا الفكري المهترئ إلى أبعد الحدود، خاصة في مجال الأفكار والمفاهيم والتصورات، حيث تحولت بعض التصورات والأفكار التاريخية للأسف الشديد إلى ثوابت دينية لا يجوز الاقتراب منها.

6 ـ ماليزيا

يقودني هذا إلى الحديث عن ما حَدَثَ معي في زيارتي لكل من ماليزيا وأندونيسيا، لأن دلالة ذلك تلقي ضوءاً على واقع الفكر الديني الرسمي، الذي هو واقع الفزع من التجديد، بل هو واقع الضعف الذي يرى أن كل جديد هو تهديد، بدل أن يرى فيه فرصة لإطلاق حيويّة فكريّة تفيد في إشراك المجتمع في شؤون دينه ودنياه، وتفتح آفاقاً جديدة للتفكير وتجعل المجتمع قادراً على تقبّل المختلف معه في الرأي ومناقشته لإظهار الصواب من الخطأ.

دعيت في أبريل عام 1995 إلى مؤتمر بعنوان «تحدي الأصولية: ضد التبسيطات السياسية والمدرسية» نظمته مؤسسة فريدريك هيومان الألمانية بالتعاون مع جامعة ماليزيا الإسلامية. كانت هذه رحلتي الثانية إلى ماليزيا، فقد زرتها أول مرة سائحاً عام 1987 حين كنت أستاذاً زائراً في اليابان. لكنني خلال تلك الزيارة الأولى زرت الجامعة والتقيت في لقاء غير رسمي بعض الأساتذة، وكان لقاء طيبا إلى حد كبير. لكن الأهم أنني في هذه الزيارة الأولى التقيت جماعة «قاسم أحمد»، التي كانت تروّج لمفهوم أن «الإسلام هو القرآن وحده». كانت هذه الجماعة استمراراً لتقليد نقدي في التراث الهندي في القرن التاسع عشر، على أساسه تأسست جماعتان: جماعة «أهل القرآن»، وهم لا ينكرون «السنّة»، ولكنهم لا يرون أنها تتمتع بالمرجعية الدينية نفسها التي يتمتع بها القرآن، هذا إلى جانب أنهم يُخضعون

«الحديث» - وهو الحامل الأساسي للسنّة - لمنهج نقدي متأثر إلى حد كبير بالنقد التاريخي للعهدين القديم والجديد. وجماعة مناهضة هي جماعة «أهل الحديث»، وهم المثبتون للسنّة، والأهم من ذلك أنهم يناهضون تجديد نقد «الحديث» إن من ناحية المتن أو السند. في لقائي مع «أهل القرآن» في ماليزيا اختلفت معهم على أساس أن «السنّة» - وحاملها الأساسي «الحديث» - توضح كثيراً مما أجمله القرآن: الصلوات الخمس مثالاً، هذا فضلا عن كيفية الصلاة وتفصيلات الطهارة والوضوء... إلخ.

هكذا كان المناخ عام 1987، لكن زيارتي عام 1995 للمشاركة في المؤتمر المذكور كانت مختلفة. وسأترك للقارئ تخمين أين مكمن الاختلاف، هل هو في المناخ الماليزي، أم في «الشخص» الذي هو الكاتب. كانت الزيارة بعد صدور حكم محكمة الاستئناف المصرية (دائرة الأحوال الشخصية) في يونيو 1995. حين وصلت إلى مكان المؤتمر، وكان ذلك مع بداية الجلسة الافتتاحية التقتني إحدى أعضاء لجنة التنظيم، السيدة «نوريني» (نور عيني بالعربي)، وكانت متشحة بالسواد من قمة رأسها إلى أخمص قدميها. كانت متورمة العينين، وكان من المنطقي أن أتصور أن البكاء البادي في حدقتي العين سببه فقد عزيز. طلبت مني السيدة «نوريني»، وهي أستاذة في الجامعة أن نتحدث قليلاً قبل أن أدخل إلى قاعة المؤتمر. كان من الطبيعي أن أسألها ما خطبها، ومن هو الشخص العزيز الذي تبكيه؟ وكان جوابها: «الخطب أفدح من فقد عزيز. «كان علينا أن ننقذ

المؤتمر»، هكذا بدأت وظللت مصغياً. اعترض الأساتذة المتشددون في الجامعة على دعوتك للمؤتمر، كما اعترضوا على دعوة «صادق جلال العظم» من سوريا، ودعوة «أحمد عبد الله النعيم» من السودان. كان «النعيم» قد اعتذر لأنه مشغول، أما «العظم» فلم يستطع الحصول على الفيزا». واصلت «كنت أنت على متن الطائرة في الطريق حين قرر وزير التعليم العالي إلغاء المؤتمر، أو منعك من المشاركة. هذه هي مشكلتنا اليوم، وأرجو أن تقدِّر الظروف. لقد وصلنا إلى حل لعلك تقبله: شطبنا اسمك واسم «العظم» بالمداد الأسود من كل وثائق المؤتمر، التي كانت طبعت بالفعل. مجرد الشطب يدل على المشكلة التي واجهناها. في مقابل ذلك ستحضر المؤتمر كمشارك بين الجمهور. الحل الذي أرجو أن يكون معقولاً هو أننا اتفقنا مع كل رؤساء الجلسات على منحك كل الوقت الذي تريد للمشاركة في النقاش في جميع الجلسات. «بهذا بروفسير أبوزيد»، واصلت نوريني الكلام وأنا صامت صمتاً تاماً، «تكون مشاركتك أثمن وأفكارك تُعرض من دون مقاطعة بسبب الوقت، كما يحدث مع المشاركين من على المنصة، وبذلك أيضاً نكون قد أنقذنا المؤتمر. فما رأيك؟» كانت قد بدأت وقائع المؤتمر بالفعل، واسمي أخفاه المداد الأسود تماماً. مع كل الغضب داخلي قررت أن أقبل الحل المطروح وأن أواجه أولئك الذين اعترضوا على وجودي، خاصة وأنني كنت حريصاً على معرفة الأوضاع في هذا البلد المسلم الذي يسير في طريق التطوّر والنموّ. شاركت في المؤتمر في صفوف

المستمعين، لكني قلت كل ما أريد بوضوح ومن دون معارضة أو مقاطعة من المنصة. كنت قادراً على «نقد» هذا الفزع من الجديد بأكثر من أسلوب في هذا المؤتمر. كان الحل مرضياً لي، بقدر ما كان كارثة على المعترضين. والسؤال الآن: هل اختلف المناخ الفكري في ماليزيا من الانفتاح عام 1987 إلى الانغلاق عام 1995، أم هو المناخ المصري الذي ألقى بظلاله على هذا المؤتمر تحديداً؟ لم أزر ماليزيا بعد ذلك، لكني أتابع ضيق وتزمّت فكرها الديني، الذي يبدو في تعارض مع نموها الاقتصادي، بل ومع خطاب رئيسها السابق، الذي يبدو منفتحاً، مدنياً، بل وليبرالياً. من نصدق: السياسي أم الديني؟

7 ـ إندونيسيا

لم تتح لي ظروف زيارة سياحية لأندونيسيا، بل كانت أول زيارة لي في الفترة من 26 أغسطس إلى العاشر من سبتمبر عام 2004 بدعوة من المركز الدولي للإسلام والتعددية International Center for Islam and Pluralism (ICIP) حيث نظم لي المركز مجموعة من الأنشطة – محاضرات، ندوات، زيارات، مقابلات إعلامية – لا في إندونيسيا وحدها، بل في سنغافورة كذلك. قبل هذه الدعوة كان عدد من كتبي قد تُرْجِمَ إلى اللغة الإندونسية، وبالتالي كانت آرائي وأفكاري معروفة على نطاق واسع، لا بفضل الكتب وحدها، بل بفضل الطلاب والباحثين الإندونسيين الذين التقيتهم في هولندا وفي جامعة ليدن على وجه الخصوص في

سياق برنامج التعاون الإندونيسي الهولندي في مجال الدراسات الإسلامية، والذي كنت وما أزال أحد المشاركين فيه بالإشراف على رسائل الماجستير والدكتوراه. كثير من طلابي صاروا الآن أساتذة في الجامعات والمعاهد العليا في إندونيسيا. في هذه الزيارة تعرفت بشكل مباشر على أهم منظمتين إسلاميتين في إندونسيا: «المحمدية» (تأسست عام 1908) و«نهضة العلماء» (تأسست عام 1912 أي قبل تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر بحوالى ربع قرن)، والتقيت قياداتهما الحالية والسابقة، التقيت عبد الرحمن واحد الرئيس الأسبق لأندونيسيا (رحمه الله)، والذي أسس جده «نهضة العلماء»، كما التقيت شباب هاتين المنظمتين في حوارات مفتوحة امتدت لأكثر من ساعتين في كل مرة. هذا إلى جانب الأنشطة التي نُظمت لي من خلال المؤسسات المدنية الناشطة في مجال الفكر الديني التحديثي، مثل «شبكة الإسلام الليبرالي» Liberal Islam Network التي عقدت ورشة عمل تحت إشرافي بعنوان «نقد الخطاب الديني» وبمشاركة العديد من الأساتذة والمفكرين الأندونيسيين. من الجدير بالذكر أيضاً أنني دعيت لإلقاء مجموعة من المحاضرات في مختلف الجامعات في جاكرتا وتشو-جاكارتا، حيث التقيت الأساتذة والطلاب قبل وبعد المحاضرة في حوارات ودردشات طويلة. كان المناخ في كل هذا النشاط مناخ حوار مشبع باحترام وبكرم ضيافة لا ينكر.

في السابع من سبتمبر تم افتتاح «مؤسسة عبد الرحمن واحد

لغرس بذور الإسلام التعددي السلمي :The WAHID Institute «Seeding Plural and Peaceful Islam» فدعاني عبد الرحمن واحد لإلقاء كلمة في الافتتاح، ثم دعاني لأكون المحاضر الأساسي في ورشة العمل التي عقدت في اليوم التالي عن «التعددية في الخطاب القرآني». في ورشة العمل تلك صغت عبارة «الإسلام الإندونيسي الباسم» بعد أن لاحظت أن استقبال الشباب الإندونيسي لملاحظاتي وتعليقاتي النقدية على مداخلاتهم كانت بالابتسام والضحك من القلب أحياناً. صارت هذه العبارة The Indonesian Smiling Islam بمثابة شعار يتكرر دائماً في إندونيسيا وخارج إندونيسيا (لا يذكر بالطبع اسم من صاغه؛ فقد صار القول مثلاً).

لعل أهم هذه الأنشطة في نظري تلك الزيارة التي نظمت لي لقضاء يومين في المعهد العالي للفقه في سيتوبوندو Situbondo شرق جزيرة «جاوه». هذا المعهد يمثل الصورة الأكثر تطوراً للمدارس التقليدية Pesentren، وهي الصورة التي فرضها التطور في نظام التعليم الإندونيسي، حيث أحس العلماء بالحاجة إلى إنشاء معهد عال يبدأ فيه الطالب المتخرج من المدرسة التقليدية دراسة الفقه والعلوم الإسلامية بطريقة أكثر تطوراً تؤهله للدراسات العليا. لا أريد أن أتحدث عن الطريقة التي استقبلني بها طلاب المعهد - فتيات وفتية بملابسهم التقليدية الفقيرة ووجوههم المرهقة التي تكشف عن انتمائهم الاجتماعي - استقبلت كأنني أحد شيوخهم الأجلاء، وبصعوبة منعتهم من تقبيل يدي أو حمل

أغراضي، فضلاً عن التبرك بلمس ثيابي. في البداية بدا لي ذلك غريباً حتى عرفت أن كتابي «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» يدرَّس باللغة العربية - من دون ترجمة مع أنه مترجم إلى الإندونيسية - ضمن مقررات القراءة في مادة «علوم القرآن». في هذا المعهد ألقيت عدة محاضرات باللغة العربية، وكان النقاش مع الطالبات والطلاب باللغة العربية أيضاً (طبعاً يتحدث الطلاب اللغة الكلاسيكية المكتوبة أكثر مما يتحدثون اللغة الحية).

للقارئ أن يتخيل شعوري وأنا أرى أحد كتبي يدرَّس في هذا الجزء من العالم الإسلامي، بينما لا تتحمل أي جامعة عربية أن تضم نسخة من أي من كتبي في مكتباتها. مكتبة «جامعة القاهرة»، وربما مكتبة كلية الآداب بها، استبعدت كتبي من رفوفها بعد صدور الحكم إياه. ولم يستطع رئيس الجامعة ولا عميد الكلية آنذاك أن يفسر مَن اتخذ قرار استبعاد الكتب.

كان هذان اليومان في المعهد من أهم تجاربي في إندونيسيا، ليس فقط بسبب هذا اللقاء الحميم مع الطلاب والطالبات، بل بسبب اللقاء بالشيوخ Kiai والنقاش معهم. هؤلاء الشيوخ التقليديون الذين التقيتهم لا يرون أن «تعدد الزوجات» تشريعاً إسلامياً، بل يرون أنه تقليد غير إسلامي، أي ينتمي إلى تراث سابق على الإسلام، ولكن الإسلام استخدمه لحل مشكلة اليتامى، من أجل تحقيق العدل في التعامل معهن. هذا كلام يصعب أن تسمعه من شيخ في العالم العربي.

تلك كانت تجربتي في إندونيسيا عام 2004. في زيارتي

الثانية، نوفمبر عام 2007، كنت ضمن وفد جامعة ليدن للمشاركة في مؤتمر عن «الشباب المسلم وقيادة عملية التطوير والتغيير الاجتماعيين في إندونيسيا»، وهو نفس موضوع التعاون العلمي بين جامعة ليدن ووزارة الشؤون الدينية في إندونيسيا. إلى جانب عقد المؤتمرات وورش العمل المشتركة، يركز المشروع أساساً على استقدام الطلاب والباحثين والناشطين الاجتماعيين الشباب إلى هولندا للتدريب أو مواصلة دراساتهم الجامعية، ماجستير ودكتوراه أو ما بعد الدكتوراه. ولقد صمم منظمو برنامج المؤتمر من الجانبين - الهولندي والإندونيسي - على إدراج مداخلتي في المحاضرات الافتتاحية العامة، أي مع الوزير والمقرر العام للمؤتمر، المسؤول عن التعليم الديني العالي في الوزارة.

وصلت إلى إندونيسيا قبل بداية المؤتمر بيومين، فإذا بي أتلقى رسالة على هاتفي النقال تعلن أن مشاركتي في المؤتمر قد صدر قرار بإلغائها بعد مشاورة مع الوزير. الموقّع على الرسالة هو المسؤول عن التعليم الديني. السبب المذكور في الرسالة يوحي بوجود خطر على حياتي في حالة الحضور، إذ تنص الرسالة على أن القرار «حاسم ونهائي، وأن الوزارة لا تتحمل أي مسؤولية». على قدر غموض الرسالة كانت المفاجأة غير المتوقعة، خاصة أن اسمي كان مدرجاً على لائحة المشاركين منذ ستة أشهر مضت. واسمي ما يزال - بالمناسبة - حتى هذه اللحظة موجوداً في البرنامج المنشور على صفحة موقع indonesianyoungleaders.org. علم كل أصدقائي في إندونيسيا

بالأمر، فقررنا ألا نخضع لابتزاز التهديد والتخويف. انتشر الخبر، خاصة بعد أن عقدت مؤتمراً صحفياً في «مؤسسة عبد الرحمن واحد» في جاكرتا وبحضور عبد الرحمن واحد ومشاركته. تلا المؤتمر لقاء تلفزيوني وعدة لقاءات صحفية. استطاع المجتمع المدني في أندونيسيا أن يقول بأعلى صوت «لا» وأن يسمع كل المسؤولين رفضه لخضوع الحكومة لابتزاز «مجلس علماء إندونيسيا» وهو المجلس الذي أسسه سوهارتو في السبعينات من القرن الماضي ليكون الهيئة الاستشارية الرسمية في شؤون الإسلام. كان الغرض الأساسي من إنشاء هذه الهيئة الرسمية سياسياً في الحقيقة، قصد من ورائه سوهارتو أن يقلل من تأثير المنظمتين الأكبر: **نهضة العلماء والمحمدية**، بسبب معارضتهما الدائمة لنظام حكم سوهارتو. تتكون هذه الهيئة من مجلس قومي ومجالس محلية. يقال إن بعض أعضاء المجلس المحلي لمدينة «مالنج» Malng التي عقد بها المؤتمر، شرق جزيرة جاوه، هم الذين اعترضوا على مشاركتي في المؤتمر.

ما هي الأسباب؟

إن أفكار نصر أبو زيد عن القرآن أفكار تتعارض مع ما يقوله العلماء؛ فهو يرى أن القرآن «منتج ثقافي». هذا أولاً.

ثانياً: إنه يستخدم مفاهيم غربية استشراقية -مثل الهرمنيوطيقا- في دراسة القرآن.

ثالثاً: إن كثيراً من الباحثين الشباب قد تأثروا بأفكاره، وهذا يمثل خطراً على الإسلام والدراسات الإسلامية في إندونيسيا.

رابعاً: إن الإعلام يحتفي به وبأفكاره، فكثيراً ما يتم الاستشهاد بآرائه وأفكاره في المؤتمرات والمحافل العلمية في إندونيسيا.

بالطبع رددت على كل هذه الادعاءات في الحوارات التي عقدت معي، وقد تم نشر هذه الحوارات كلها. وليس من نافلة القول ذكر أن ترديد هذه الادعاءت يقوم على حالة مفزعة من «الجهل» بكتاباتي، هذا فضلاً عن التناقض بين حقيقة إرسال الطلاب إلى ليدن للدراسة - مع العلم التام بأن بعضهم قد تخرّج تحت إشرافي - وبين «الفزع» من محاضرة كنت سألقيها، ولم يكن نصها متاحاً للسادة العلماء، ولا للوزير أو مساعده.

بالمناسبة، ورغم ضيق الوقت، تم ترتيب محاضرة لي في «تشوجاكارتا» العاصمة الأكاديمية لإندونيسيا - جاكارتا هي العاصمة السياسية والتجارية - حضرها أكثر من مئتي شاب وشابة. كان الموضوع هو «الحرية»، استمر الحوار مع هؤلاء الشباب أكثر من ساعتين بعد المحاضرة، التي تناولت فيها موضوع الحرية من كافة الجوانب، بدءاً من حرية الفرد في ترتيب حياته إلى الحرية الدينية مروراً بالحرية السياسية والاجتماعية، فضلاً عن حرية الفكر وحق التعبير.. إلخ.

يبقى السؤال مفتوحاً: ما سر هذا الفزع من الفكر النقدي، والتحليل التاريخي للدين وللفكر الديني، وما نتائج هذا الفزع الذي يصل إلى حد «العصاب»؟ يبدو الأمر كأنه مرض عضال لا

شفاء منه إذا ظل الحال كما هو عليه. والحال هو الزواج الكاثوليكي بين الحكومات والعلماء: تحتاج الحكومات تأييد العلماء لاكتساب شرعية مفتقدة سياسياً واجتماعياً، ويحتاج العلماء إلى دعم الحكومات كي تبقى قبضتهم على رقاب الناس. وينسى الجميع أن رياح العولمة الكاسحة ستغرقنا وتتركنا خلفها ما لم يتسلح الناس بالمعرفة والوعي.

8 ـ العولمة وإله السوق

إن وصف قوانين السوق في إطار «العولمة» بأنها قوانين يفرضها إله جديد اسمه «السوق» ليس تعبيراً مجازياً من صياغتي الشخصية، بقدر ما هو «وصف» كاشف للمستور والمسكوت عنه في خطاب «العولمة» السياسي والثقافي. في الخطاب السياسي بَشَّرَنا بعضُهم -أعني «فوكوياما»- بنهاية التاريخ وانتهاء عصر الإيديولوجيات. ومفهوم «نهاية التاريخ» مفهوم ديني بامتياز؛ بمعنى أن كل الأديان في مرحلة انبثاقها على الأقل تنطلق من الزعم أنها البشارة الأخيرة بخلاص البشر من عذابهم ومعاناتهم. هكذا يبشرنا «فوكوياما» أن التاريخ قد وصل إلى رحلته الأخيرة واستقر، ولم يعد أمام البشر -كل البشر- من سبيل إلا الراحة في جنة «الرأسمالية» والتمتع بنعيم «الديمقراطية» على النمط «الأمريكي». لكن بشارة «فوكوياما» ظلت في إطار «الإيديولوجيا» ولم ترقَ أبداً إلى مستوى «اليوتوبيا» الدينية، وما يرتبط بها من مفاهيم مثل اقتراب يوم «الدينونة والحساب»، الذي فيه يتحقق

العدل المطلق تعويضاً لمن أصابهم الضيم والظلم في هذه الحياة. ليس في دين «العولمة» تعويض قادم في عالم آخر، ليس فيه أي عزاء ولو محتمل للضعفاء والمنكسرين.

ولأن «الإيديولوجيا» لا تكفّ عن إعادة إنتاج نفسها فقد تطورت «بشارة» فوكويوما، التي تبدو على السطح متفائلة، إلى «نبوءة» سوداوية متشائمة عند «هانتنجتون» في مفهوم «صراع الحضارات». لكن أية حضارات تلك التي تنبأ «هانتنجتون» أن الصراع بينها سيكون سمة القرن الحادي والعشرين؟ إنها كل الحضارات القديمة التي حلت محلها حضارة «الغرب» الحديثة، إنها حضارات «آسيا» -الصين واليابان على وجه الخصوص- و«أفريقيا» و«الإسلام» تحديداً. لم يقل «هانتنجتون» شيئاً عن «الأصولية المسيحية» في أمريكا نفسها، ولم يذكر كلمة واحدة عن «الأصولية اليهودية» في «إسرائيل»، وكلتا الأصوليتين تستعيدان بهاءهما ومجدهما في عداء واضح لقيم «الحداثة» وعلمانيتها. لم يذكر «هانتنجتون» شيئاً من تفاصيل هذا المشهد؛ لأنه كان مشغولاً بأمر واحد محدد: خلق عدو «جديد»، يحل محل «الشيطان الأحمر»، وليكن «العدو الجديد» شيطاناً «أصفر» أو «أخضر» أو شيطاناً بلا لون، فالمهم أن يقوم «الشيطان» بدور «القناع» الديني لإبراز وجه «المُخَلِّص» الأمريكي خصوصاً و«الغربي» على وجه العموم.

هكذا تطرح «العولمة» نفسها سياسياً وثقافياً وحضارياً بوصفها «الدين» الأخير، الدين الذي يمثل فيه «السوق» وشريعته الإله

الجديد المسلح بأداة «القوة» التي لا تُقهَر أبداً، ويستحيل على البشر مقاومتها أو التفكير -مجرد التفكير- في التصدي لجبروتها. إنها قوة قادرة على كل شيء، فسلاحها المال والعلم والسلاح، إنها القوة التي تنتهك بسهولة فائقة كل الخصوصيات. أدوات هذا الدين للسيطرة هي «حرية التجارة وتدفّق المعلومات»، ومواعظه هي: «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» على المقاس الغربي الأمريكي بصفة خاصة.

لقد بات من الطبيعي، وقد صارت «العولمة» ديناً، أن يسعى البشر لمقاومة هذا «الدين» الجديد، والتصدي للاهوته المضمر، باستدعاء «الدين» في كل الثقافات بلا استثناء، حتى داخل المجتمعات التي صنعت «الحداثة». أليست الأديان التي جرّبتها البشرية خيراً ألف مرة من هذا الدين الجديد، دين العولمة؟ إن «آلهة» الأديان التي عرفتها البشرية على امتداد تاريخها الطويل ليست في قسوة وفظاظة إله «العولمة» -السوق- لأنها على الأقل تجمع بين صفات القوة والقسوة و«الجلال» من جهة، وبين صفات «الجمال» والرحمة من جهة أخرى. على العكس من ذلك ليس في صفات إله العولمة جمال أو رحمة، إنه إله قُدَّ من قوانين صارمة للسيطرة صنعها الأقوياء، إنه تجسيد سياسي واجتماعي واقتصادي وثقافي لأسطورة مصاص الدماء «داركولا» مع فارق هو أن مصاص الدماء في الأسطورة لا ينشط إلا ليلاً ليتصيد ضحاياه، بينما إله العولمة نَشِطٌ أبداً على مدى الأربع وعشرين ساعة «الكونية»، حيث لا تمييز بين ليل ونهار أو بين نوم ويقظة.

فارق آخر لا بد من الإشارة إليه بين إله الأسطورة -مصاص الدماء- وبين مصاص الدماء العيني «إله السوق». كان مجرد تركيز حزمة من الضوء أو رفع علامة «الصليب» كافياً لدفع مصاص الدماء في الأسطورة للهرب. ولم يكن قتله يحتاج إلى أكثر من دق وتد خشبي في صدره. مصّاص «العولمة»، على الجانب الآخر، لا تخيفه كل أضواء العالم ولا تصيبه كل الصلبان بدوار ولو خفيف.

إنّ مصاص الدماء الجديد هو صانع الأنوار ومنتج الصلبان فكيف يخاف منها؟ أكثر من ذلك إنه -إله العولمة- مثل سلفه قادر على إعادة إنتاج نفسه في أشكال وصيغ وملامح لا تخلو من جاذبية. إنه «شيطان» لا تؤثر فيه التراتيل ولا عبارات الاستعاذة ولا الآيات القرآنية. وهكذا تصبح دعوات «العودة إلى الدين» في كل الثقافات -مسيحية ويهودية وإسلامية وبوذية وكونفوشيوسية.. إلخ- أشبه بمحاولات استخدام «الصليب» أو تلاوة «التعاويذ» لمقاومة شر الشيطان الجديد، إله العولمة. إنها أسلحة قديمة تحصَّن الإلهُ الجديدُ ضدها مستوعباً إياها في بنية لاهوته. وإذا كان للدين أن يلعب دوراً في مواجهة لاهوت العولمة المتوحّش فلن يكون ذلك باستخدام الأسلحة الدينيّة التقليدية التي تقدّم مزيداً من المبررات لتعزيز مقولات «الحرب على الإرهاب» و«صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ»، بل بابتداع أسلحة جديدة تكشف وحشيّة إله السوق والعولمة، وتسهم في بناء حضارة تكون منارة جديدة للبشرية، قادرة على حل الصراعات واستيعاب التناقضات

وهو ما لا يكون إلا باستيعاب المختلف. وإدراك أن أسباب القوّة وتحصين الذات لا يكون بالانغلاق على النفس، بل بفتح أبواب العلم والمعرفة والبحث، وأبواب الحريّة التي هي أساس القوّة.

لا ينبغي أن ننخدع بالتطابق الذي سرَّبه «هانتنجتون» في خطابه بين «الأديان» و«الحضارات»، فجعل من كل «دين» حضارة مستقلة متميزة، بهدف إبراز حضارة الغرب، لا بوصفها بناء تركيبيا للحضارات الإنسانية، ومجرد محطة من محطاتها. أراد «هانتنجتون» أن يجعل من حضارة الغرب «نهاية التاريخ»، وأراد أن يجعل من «الثقافات» و«الأديان» -التي أصرَّ على اعتبارها حضارات- خطراً على الإنسانية. وحين استبعد من تحليله الأصوليتين المسيحية واليهودية من دائرة «الأديان» الخطرة كشف عن «الإيديولوجيا» الدينية المقنعة بقناع سياسي. لا يختلف خطاب «هانتنجتون» هنا عن خطاب المتعصبين المسلمين إلا في بنيته السطحية فقط.

إن قراءة التاريخ الإسلامي تجعلنا ندرك إلى أيّ حد كان للسياسة والمصالح تأثير في التأويلات والتفسيرات المتعدّدة للدين، بل إن السياسة والمصالح كانت دائماً هي صاحبة التأثير الأقوى في هيمنة هذا الفهم أو ذاك للدين. وهذا الأمر لا يخصّ الدين الإسلامي، بل ينسحب على كل الأديان. وتكفي نظرة سريعة لإدراك حجم التبدلات التي حصلت على مستوى اللاهوت والعقيدة في الدين المسحيي إبّان عبور أوروبا لمرحلة الأنوار، وأيضاً ما يحصل مع التحولات الكبرى التي تحصل في العالم مع

الانتقال إبّان مرحلة الحداثة والثورة الصناعية إلى مرحلة العولمة والعصر الرقمي أواخر القرن العشرين، وهكذا نرى أن الكنيسة المسيحيّة تتحرك وفق هذه التحولات السياسيّة. إن هذا يحصل أيضاً في مختلف الأديان، وإن كان يختلف عمق هذه التحولات بقدر ما تكون التحولات السياسيّة والاقتصاديّة الاجتماعيّة عميقة في كل مجتمع، وبقدر ما يظهر ذلك في أوروبا يظهر أيضاً في اليابان والصين وغيرهما.

فماذا عن خطاب الكنيسة المسيحية الممثلة بـ«الفاتيكان»؟ وإلى أي مدى يعتبر خطاب الفاتيكان الديني صدى لخطاب «العولمة» السياسي الثقافي؟ من اللافت للنظر والجدير بالإشارة أن «الفاتيكان» رغم اعترافه منذ الستينات في وثائقه البابوية الرسمية بالإسلام ديناً إلهياً، فإن الاعتراف بنبوة «محمد» أمر غائب تماماً. لا يكاد اسم «محمد» عليه السلام يُذكر في الوثائق الرسمية للفاتيكان ولا في الخطب البابوية الكثيرة. تعترف «المسيحية» باليهودية وتعترف بالقطع بنبوة «موسى» عليه السلام، وهذا أمر تفرضه حقائق التاريخ الديني الذي تتبنّاه. ومن الطبيعي كذلك وقد اندمجت التوراة والأناجيل في بنية «الكتاب المقدس» أن تصبح اليهودية جزءاً من التراث المسيحي.

لا ينفصل «اللاهوت» عن السياسة والاقتصاد، أي عن التاريخ والمصالح. من منطلق هذا التاريخ وعلى أرض المصالح أمكن للفاتيكان أن يميز بين يهود اليوم ويهود «الناصرة» زمن المسيح عليه السلام، فبرأ يهود «اليوم» من دم المسيح عليه السلام

وأصدر وثيقته بذلك. لكنه ومن على أرض المصالح، التي تجمع تاريخ الكنيسة والفاتيكان بتاريخ الاستعمار منذ القرن الثامن عشر، لم يفصل بين يهود «اليوم» ويهود التاريخ، فأصبح الحق التاريخي لليهود في فلسطين عامة وفي «القدس» خاصة قضية مسلَّماً بها. هل نطالب «الفاتيكان» بالاتساق مع نفسه، فإما أن يُلغي وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح، وإما أن يُعلن أن يهود اليوم -الذين لم يقتلوا المسيح- لا حق تاريخياً لهم ولا حق سياسياً ولا دينياً لا في فلسطين ولا في القدس؟

هل يمكن الآن أن نفهم أن للانحياز ضد المسلمين والعرب أسباباً أعمق من مجرد «الخوف من الإسلام»؟ وهل آن الأوان أن ندرك أن «الفزع من الإسلام» حالة منشؤها ضعف العالم الإسلامي وارتباكه وعدم قدرته على فرض نفسه، في حين تستعين الدولة الصهيونية بكل أسباب القوّة، وتفرض نفسها. إن حالة الضعف والارتباك هذه، حالة عدم القدرة على المساهمة في صنع حضارة تفرض نفسها في العالم، إضافة إلى ضعف، بل اهتراء، الأنظمة في معظم الدول الإسلامية، حيث فقدت هذه الأنظمة مشروعيتها وصارت تعيش على مقوّيات الغرب نفسه، إضافة إلى أعمال العنف التي تمارسها منظمات إسلامية تحت شعارات شتى، وأسباب مختلفة، أعطت مبرراً ليصوغ الغرب السياسي والإعلامي من خلال النفخ فيها بالتهويل والمبالغة الإيديولوجية لتمرير دين «العولمة» بمباركة الكنيسة والفاتيكان. في هذا الدين الجديد تحتل المسيحية الصهيونية موقعاً ممتازاً. وفي القلب من هذا الموقع

تصبح الدولة الصهيونية -دولة الاستعمار الاستيطاني- طفل العالم المدلل. هل يصلح إسلام الأحكام العسكرية -إسلام قانون العقوبات و«الحدود» ومطاردة العقل واضطهاد المرأة والخوف من التساؤل- لمواجهة تلك الأخطار؟

9 ـ أزمة «النقد» في بنية الثقافة المعاصرة

لماذا يمثّل «النقد» حين يطال الظاهرة الدينية في أيٍّ من تجلياتها أو تعبيراتها التاريخية جريمة كبرى في الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، والتي كان يفترض أن تكون -بحكم حداثيتها ومعاصرتها- أكثر قدرة على تقبّل النقد والاستجابة له بشكل إيجابي أكثر من الثقافة الإسلامية في العصور السالفة. هل يمكن أن يكون السبب كامناً في الالتباس الدلالي النابع من التشابه الصوتي في اللغة العربية بين كلمتي «نقد» بالدال و«نقض» بالضاد؟ بالطبع لا، وإلا لماذا تكون هذه الظاهرة موجودة أيضاً في المجتمعات غير العربية وإن كانت هذه المجتمعات لأسباب سياسية في حال أفضل من حال العرب.

وبالمثل لا يمكن أن يكون الاستناد إلى إغراء التعليل، الذي يلجأ إليه البعض، بالقول إن الأزمة تكمن في بنية «العقل الإسلامي»؛ ذلك أن الحديث عن عقل إسلامي خارج محددات الجغرافيا والتاريخ من جهة، وبمعزل عن الشروط الاجتماعية/ الثقافية للمجتمعات الإسلامية بمرجعياتها التاريخية المختلفة من جهة أخرى، حديث لا يستند إلى أسس واقعية. ولعل الأكثر

واقعية أن نبحث عن علة هذا الفزع العام من منهج «النقد»، خاصة حين يطال أياً من الظواهر الدينية، في التاريخ الحديث، أو في أزمة «الحداثة» و«التحديث» وإشكالياتها النابعة من سياق العلاقة الملتبسة بين العالم الإسلامي من جهة، وبين أوروبا بصفة خاصة والغرب بصفة عامة من جهة أخرى. ربما نجد في هذه العلاقة مؤشرات للإجابة عن بعض الأسئلة الحائرة.

لماذا كان ممكناً مثلاً في القرن التاسع الهجري لمفكر موسوعي مثل جلال الدين السيوطي (ت 909 هـ) أن يعلن الرأي القائل بأن «القرآن» الكريم أُوحيَ إلى محمد عليه السلام بالمعنى فقط وأنه هو الذي وضع صياغته باللغة العربية، ولم يعد ممكناً اليوم مجرد مناقشة هذا الرأي أو حتى الإشارة إليه؟

لماذا إذا ذكر مؤرخ -مجرد ذكر- الحقيقة التاريخية المعروفة أن محمداً، عليه السلام، فشل في دعوته في مكة حيث تعرض هو وصحبه لاضطهاد غير محتمل من قريش، ومن ثم لم يجد مناصاً من الهجرة إلى يثرب، تهيج الدنيا ويحتج المحتجون فيحاكم الرجل ويحكم عليه بالسجن؟

ولماذا ينجرح الشعور الديني بصدور رواية أدبية أو نشر قصيدة شعرية، أو عرض لوحة فنية أو رواية سينمائية، ويحشد الخطباءُ في مظاهرات احتجاج ضد ما لم يقرأوا ولم يشاهدوا؟ ما سر ذلك العداء العجيب للفنون والآداب، خاصة فنون الموسيقى والغناء، كأن ترتيل القرآن الكريم لا ينتمي إلى فن الأداء الصوتي، وكأن القرآن نفسه ليس نصاً أدبياً وفنياً راقياً بامتياز؟

وأخيراً لماذا تُحرم ثقافتنا من فنون المسرح والأداء بوضع محاذير ضد ظهور بعض الشخصيات التاريخية؟ في البدء انْصَبَّ التحريمُ على ظهور الأنبياء، ثم أخذ ينسحب تدريجياً على الصحابة وآل البيت، والآن توضع المحاذير ضد الممثل، أو الممثلة، الذي يشخص دور شخصية هامة من التابعين، كأن يقال مثلاً إن عليه، أو عليها، أن يجعل من هذا الدور آخر الأدوار التشخيصية.

أليس معنى ذلك أن التمييز بين «الشخصية» و«الممثل» الذي يشخصها غائب غياباً تاماً من أفق الوعي العام؟ إنه التوحيد التام بين «المثل» و«الممثول»، سواء في اللغة -بين الألفاظ والمعاني والدوال والمدلولات- أو في الواقع بين «الفكر» و«الشخص»، أو في الأداء الفني والأدبي بين «المتخيل» و«الواقعي». وكأن الثقافة الإسلامية ما تزال في مرحلة التفكير البدائي «السحري»، الذي لا فارق فيه بين اللغة كنظام رمزي وبين ما تمثله وترمز إليه من دلالات، ولا بين «الممثل» والدور الذي يمثله والشخصية التي يقدمها، ولا بين العمل الفني أو الأدبي وبين «العالم» الذي ينبثق عنه، أو الفنان الذي يبدعه.

يبدو هذا كله غريباً في ظل ثقافة دينية انطلقت من آفاق مرجعية تراثية رحبة، انبثقت بصفة أساسية من «قرآن» تأسست دعوته على العقل -نقيضاً للجهل والتعصب وضيق الأفق المسمى «جاهلية»- وعلى «العدل» نقيضاً للظلم الذي يتأسس على قوة «الجهل» في كل مناحي الحياة، وعلى «الحرية» نقيضاً للعبودية

بكل معانيها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. من هذه المرجعية الأساسية -وبفعل تفاعل الفكر مع قضايا الواقع التاريخي الإسلامي-تولدت أبنية ثقافية فكرية فلسفية عقلانية أسست قواعد الخروج من أسر الثقافة السحرية البدائية. لكن الثقافة الفلسفية العقلانية لا تقضي قضاء نهائياً على التصورات الثقافية ذات الطابع السحري، بل تدفع بها إلى «الهامش» وتحصرها في أطر الممارسات الشعبية، خاصة في ظل نسق ثقافي يحرص على التمييز تمييزاً مطلقاً بين «الخاصة» و«العامة»، وبين «العلماء» و«الحشوية» وبين «أهل الحل والعقد» من جهة و«الطغام» من جهة أخرى، أو باختصار في ظل ثقافة لا تتأسس على «ديمقراطية» المعرفة والعلم.

من هنا علينا أن نبحث عن «العلة» في استشراء «الجهل» وانتشار «الظلم» وتفشّي قيم «الاستعباد» في التاريخ الاجتماعي للإسلام لا في النصوص المؤسسة للدين، علينا أن نتأمل تاريخ المسلمين لا بوصفه تاريخاً مقدساً بل بوصفه تاريخ بشر، بوصفه تاريخاً حرَّكته، ككل التاريخ الإنساني، عوامل الاجتماع والاقتصاد والسياسة بكل صراعاتها. وعلينا في التحليل الثقافي ونقد الفكر أن ننظر إلى تاريخ الثقافة الإسلامية في مجمل اتجاهاتها؛ أي ألا يعتمد تحليلنا على نهج انتقائي غير تحليلي وغير نقدي. ففي قلب «العقلانية» يمكن أن نتلمّس عناصر «سحرية» لا يجب تجاهلها. وبالمثل في قلب الثقافة السحرية يمكن تلمّس عناصر عقلية لا يجب الاستهانة بها. إن الفصل التام بين الأبنية الثقافية في تاريخنا

الفكري يفترض أنها لا تتشارك في عناصر جوهرية لرؤية العالم.

ولعل أخطر من الفصل المشار إليه في بنية الثقافة -أو الثقافات- ذلك الفصل غير المنهجي بين «الإسلام» و«المسلمين»، كما يفعل بعضنا؛ فيفضي هذا الفصل إلى الحديث عن إسلام مفارق لبنية التاريخ، إسلام مثالي ذهني طوباوي بريء من أخطاء البشر، ومُطَهَّر من تراب الجغرافيا وغبار التاريخ. هذا الإسلام المثالي الطوباوي لا وجود له في الأعيان.

يضاف إلى كل ذلك دور السلطة السياسية التي تمنع وتقمع كل من يخالفها أو يتوجّه نحوها بالنقد، وهذه السلطة تنسب لنفسها تمثيل الإسلام، إذ نجد في معظم دساتيرنا عبارة: دين الدولة الإسلام، وهي عبارة تجعل الدولة فوق المجتمع وليست نتاجاً لحركته وصراعاته.

10 ـ أزمة الحداثة ومشروع «الإصلاح الديني»

صحيح أن هذا الفصل بين «الإسلام» و«المسلمين» كان أداة هامة تفتح السبيل لإعادة قراءة النصوص التأسيسية وإعادة تفسيرها وتأويلها بما يتناسب مع التحديات التي طرحتها الحداثة الأوروبية، لكنه من جهة أخرى ساهم في تجميد صورة الماضي وتمجيده في مقابل إدانة الحاضر ونقده. وقد احتاج نقد الماضي إلى جيل آخر، لكن هذا النقد حدث في سياق أكثر تعقيداً، إذ كانت المجتمعات الإسلامية قد دخلت فيه بداية مرحلة الانشطار والتشظي الفكري والثقافي.

في محاولة تأسيس تفسير عقلاني يسمح بتقبّل بعض منجزات الوافد الغربي -خاصة في مجال العلم والتكنولوجيا ومؤسسات الدولة الحديثة في السياسة والتعليم وشؤون الإدارة- تمّت إدانة الممارسات الدينية الشعبية -كزيارة الأضرحة والموالد والتوسل بالأولياء لشفاء الأمراض وحل المشكلات.. إلخ- الأمر الذي عزَّزَ الفصل بين الثقافتين الرسمية (ثقافة العلماء والمتعلمين) والثقافة الشعبية.

ومع إنشاء نظام التعليم المدني الحديث وفصله فصلاً تاماً عن مؤسسات التعليم التقليدية تزايدت الفجوة بين الثقافتين. ومع انتشار حركة التعليم المدني وتزايد أعداد المتعلمين نشأت طبقة وسيطة بين طبقتي «العلماء» و«الجهلاء»، وهي طبقة تعتمد بشكل أساسي على «التحصيل» من الإنتاج المعرفي للطبقة الأولى، في الوقت الذي تنظر فيه إلى الطبقة الأخرى -طبقة «الجهلاء»- بعين الريبة والاحتقار.

وهناك أسباب كثيرة تقف وراء محاولات التمييز بين المقدَّس والمدنَّس، أو على الأصح بين «الديني» و«الدنيوي». لعل أقرب هذه الأسباب زمانياً ضغط الهجمة الاستعمارية الشرسة ضد العالم الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي هجمة ما زالت توابعها مستمرة في الوجود الصهيوني في فلسطين. وقد تزامن مع الاحتلال العسكري والسيطرة السياسية والاقتصادية خطاب غربي سياسي/أكاديمي عرف بظاهرة «الاستشراق» فحواه أن «الإسلام» هو العقبة الرئيسية التي تعوق

تحديث المجتمعات الإسلامية كما فعلت أوروبا. وكان من الطبيعي في سياق «رد الفعل» المصاحب لسياق المقاومة السياسية للسيطرة الاستعمارية أن يكون الخطاب الإسلامي خطاباً دفاعياً اعتذارياً. في القلب من هذا النهج -الذي يمكن أن نضرب مثلاً له بخطاب «جمال الدين الأفغاني» وتلميذه «محمد عبده» المصري- حيث يبرز الحرص الشديد على الفصل بين «الإسلام» و«حال المسلمين». في مثل هذا الخطاب لم يتم فقط تبرئة «الإسلام» من ذنب تخلف المسلمين، بل تمّ في الوقت نفسه وضع التاريخ الإسلامي في حيز «المثال» و«النموذج» الذي يجب أن يُحتذى.

غني عن البيان القول إن تيار «الإصلاح الديني» بعقلانيته المذكورة وسعيه لتأسيس سلطته المعرفية كان يتراوح في مواقفه السياسية بين «نقد» الأنظمة الديكتاتورية السياسية وبين الاستعداد للتعاون معها إذا أبدت تعاطفاً -ولو مرحلياً مع مشروعه الفكري. وغني عن البيان كذلك أن الأنظمة السياسية تميل في الغالب إلى السعي حثيثاً لإدماج المثقف في مشروعها السياسي، ولكنها في كل مرّة، عندما يحتدم الصراع الاجتماعي، تعود إلى تفضيل تحالفها مع السلطة الدينيّة، التي تساعدها في المحافظة على البنى التقليدية التي تضمن استمرارها في السلطة. حصل هذا أيام الخلافة العبّاسية بين المأمون والمتوكّل، وتكرّر مرّات بعد ذلك، ولا يزال أمراً معمولاً به حتى اليوم.

11 ـ الديني والدنيوي: اتصال لا انفصال

إن الدين، أي دين، صناعة بشرية وليس الإسلام استثناء من هذا القانون. وعندما نقول إنه من صنع البشر لا يعني استبعاد «الميتافيزيقا» من أفق الإيمان الديني؛ فالفيزيقي المتعين الحالّ في التاريخ، بالمعنى الاجتماعي للتاريخ، هو مرآة تجلي «الميتافيزيقي». أو بعبارة أخرى يبرز «الله» من خلال «الإنسان»، وتتجلى كلمته في اللغة. لقد عرف البشر وجود الله من إنسان مثلهم امتلك القدرة على التواصل مع المطلق، ومن فم هذا الإنسان استمعوا إلى كلمات الله بلغتهم التي يعرفونها وكانوا يتواصلون بها قبل أن تتجلى فيها كلمات الله.

ليس من قبيل الأمانة الفكرية إذن أن نضع تاريخ البشر، مهما اتسم بالخطأ وامتلأ بالخطايا بل والجرائم والمذابح البشعة، في سلة «المدَنَّس» متصورين بذلك أننا نحمي «المقَدَّس» من خطايا البشر وجرائمهم. إن علاقة المقدس بالمدنس أكثر تعقيداً من هذا الفصل الساذج النابع من النوايا الحسنة، والتي مهما أشرق بهاء حسنها لا تؤسس حقيقة معرفية. والشاهد أن الفصل التام بين «المقَدَّس» و«المدَنَّس»، أو لنقل بعبارة أخرى، بين «الإنساني» و«الإلهي» -أو «الفيزيقي» و «الميتافيزيقي»- لا يساعد كثيراً في فهم الظاهرة الدينية، بل الأحرى القول إنه يزيفها. لنتأمل على سبيل المثال قصة «الشيطان» أو «إبليس» في «القرآن» من منظور إنساني فلسفي. ألم تكن الخطة الإلهية منذ البداية، والتي أعلنها الله للملائكة هي أن يجعل «في الأرض خليفة»؟ ألم تطرح

الملائكة تساؤلاتها التي شاءت الإرادة الإلهية ألا ترد عليها «إني أعلم ما لا تعلمون»؟ ألم يعلِّم الله آدم «الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا عِلْمَ لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم العزيز. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما كنتم تكتمون وما كنتم تعلنون»؟ ألم يكن ذلك كافياً ليدرك الملائكة حكمة الخطة الإلهية وتفوّق آدم الخليفة المنتظر ليسكن الأرض؟

كان لا بد للخطة الإلهية أن تسير في مسارها، فكان من اللازم أن يأمر الله الملائكة أن تسجد لآدم، وكان من اللازم أن ينبثق «العصيان» من قلب «الطاعة»، وأن يخرج من وسط الملائكة «الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» من يعصى الأمر الإلهي. لكن رغم أن الخطة كانت أن يسكن آدم الأرض، فقد شاء الله أن يسكنه الجنة أولاً، وأن يأمره بألا يأكل من شجرة بعينها حددها له مع التحذير من «الشيطان». أليس معنى هذا أن الخطة الإلهية تضمنت منذ البداية ما لم يكن معلناً، وأن هذا المضمر أراد انبثاق الشر من الخير، وأن يرتبط كلاهما برباط وثيق بالإنسان؟ أين المقدس وأين المدنس في الخطة الإلهية؟ بنزول آدم الأرض نزل معه الشر -قمة الدَّنَس- مع الوعد بإنزال «الهدى» -مطلق المقدَّس- ليتشابكا معاً في مسيرة الإنسان. لو تصورنا من باب الافتراض أن الملائكة سجدوا جميعاً -غياب المدَنَّس/ الشر- أكانت الخطة الإلهية تتحقق في مسيرتها

المضمرة؟ في غياب الشر كيف ندرك معنى الخير؟ وبالمثل لا معنى للمقدس في غياب المدنس، ومن وجودهما معاً ينبثق وجود الإنسان. الدين هو ذلك التركيب العضوي المعقد من المقدس والمدنس، الإلهي والإنساني، الفيزيقي والميتافيزيقي. . . إلخ. الدين والتاريخ إذن صنوان لا يفترقان، وليس «الإسلام» استثناء من ذلك.

واللافت للانتباه أننا في الثقافة الدينية الشعبية، التي تم استبعادها ووصمها بالوثنية والشرك، لا نجد هذه الهوة الواسعة بين «المقدس» و«المدنس»، أو بين «الديني» و«البشري». حول ضريح الولي -رمز المقدس- تعقد احتفالات يغلب عليها طابع تجاري دنيوي خالص، بل تتسم بعض الممارسات بطابع «مدنس» تمارس جنباً إلى جنب «الأذكار» وتقديم القرابين لالتماس البركة من «الولي». ومن الهام هنا الإشارة، مع الفارق طبعاً، إلى أن هذا الجمع بين الديني والدنيوي في الممارسات الشعبية للدين، خاصة في الاحتفالات بموالد «الأولياء»، يمكن أن يجد مرجعية دينية في ممارسة شعيرة «الحج» وزيارة الأماكن المقدسة في «مكة» و«المدينة». ألا يحدد القرآن نفسه أن الغاية من «الحج» ليست دينية فقط «ليذكروا اسم الله في أيام معلومات»، بل هي بالقدر نفسه غاية دنيوية «ليشهدوا منافع لهم». وهل من قبيل المصادفة أن تذكر «المنافع الدنيوية» قبل «ذكر الله» في النص المشار إليه؟ (سورة الحج/ 28).

12 ـ الوحي والتاريخ، هل ينفصلان؟

يمكن التمييز إجرائياً لا فعلياً بين «مرحلة التأسيس» ومراحل التطور التاريخي، لا بهدف «تبرئة» مرحلة التأسيس من أبعادها الإنسانية والتاريخية، بل بهدف دراسة تطور الظاهرة. في مرحلة «التأسيس» يمكن اكتشاف إنسانية الوحي، أو لنقل يمكن اكتشاف ظاهرة الوحي في سياقها التاريخي الثقافي اللغوي. تلك هي القضية الأساسية التي حاولت مقاربتها في «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»[2] (1990) والذي توالت طبعاته وأثارت جدلاً لم يتوقف حتى الآن. هل يعني التحليل الاجتماعي التاريخي لمرحلة التأسيس، بما يفضي إليه من فهم ظاهرة «الوحي» بوصفها ظاهرة تاريخية اجتماعية ثقافية، إلى «هدم» الإسلام كما يروج أعداء التفكير العلمي؟ وهل هناك تناقض جوهري بين نهج التفكير العلمي ومنطق الإيمان؛ فلا يتأسس الإيمان إلا على إلغاء دور العقل والتفكير العلمي؟

لا شك أن هناك فارقاً بين نمطين من الإيمان: إيمان «التصديق والتسليم» وإيمان «الحجة والبرهان»، حيث يكتفي الأول بسذاجة «اليقين» القلبي، ولا يقنع الثاني إلا باليقين المؤسس على أدلة العقل وبراهين المنطق وحجج العلم. إنهما طريقان لا يجب النظر إليهما بوصفهما طريقين متعارضين

---

(2) صادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1 1990.

بالضرورة. وفي تاريخ الفكر الإسلامي كان هناك دائماً محاولات الكشف عن عدم التعارض «بين صحيح المنقول وصريح المعقول» (ابن تيمية)، أو بين «الشريعة والحقيقة» (التصوف)، أو بين «الحكمة والشريعة» (ابن رشد). فلماذا في أيامنا هذه يجفل الناس من التفكير العلمي الفلسفي في قضايا الدين، إلا إذا كانت العلة كامنة في أزمة خلقتها ظروف تتعلق بتاريخنا المشترك -نحن المسلمين- في العصر الحديث؟

وإذا كان منهج التحليل التاريخي الاجتماعي، وأهم أدواته «النقد» ممكناً للمرحلة التأسيسية ولظاهرة «الوحي»، فإنه يمثل ضرورة لا بديل عنها للفكر الديني في عصوره المختلفة؛ فالفكر الديني في التحليل الأخير هو خطاب إنساني عن «الدين» يحاول أن يصوغ «العقائد» «والأخلاق» و«التشريعات»، التي يتضمنها «الوحي»، في نسق كلي مترابط ذي طابع عقلاني ما. ألم تكن تلك بعض المهام التي تصدى لها في تاريخ الفكر الإسلامي «المتكلمون» و«الفقهاء» و«الصوفية»؟ ألا يجب علينا تأمل حقيقة أن علمي الكلام والفقه قد اعتمدا في صياغتهما على هدف تأسيس «أصول» مرجعية مشتركة، فسُمِّي علم الكلام «علم أصول الدين» وسمّى الفقهاء المؤسسون علمهم باسم «علم أصول الفقه»، بينما سمّى المتصوفة علمهم باسم «علم الحقائق»، وسمّى الفلاسفة علومهم باسم «علوم البرهان»؟ نحن إذن إزاء جهد إنساني لصياغة معطيات الوحي صياغة فكرية، ومن الخيانة الفكرية لأصول التحليل العلمي أن نتصور أن هذه الجهود الفكرية الإنسانية تم

إنجازها بمعزل عن الظروف التاريخية الاجتماعية للمجتمعات أو الجماعات/ الأشخاص الذين أنجزوها.

13 ـ العقائد والأفكار، أنسنة الوحي

إن الذين يميزون بين «الإسلام» و«المسلمين» من خلال منهج دفاعي اعتذاري سبق شرح بعض أسبابه لا يدركون إلى أي حد أن «الإسلام» الذي يتحدثون عنه صنعه المسلمون أنفسهم. إن «العقائد» -والمقصود بها معطيات الوحي بمنطوقه ومفهومه السياقي، أي ما فهمه المعاصرون لمرحلة التأسيس- تتمثل في مرحلة التأسيس في معطيات عامة معبّر عنها بلغة ملتبسة بحكم بنيتها المجازية المكثفة -على الأقل في المرحلة المكّية- من جهة، وبحكم استمدادها من المخزون الثقافي العربي -في تركيبيته التاريخية (اللغوية واللاهوتية المعقدة)- من جهة أخرى. وقد قام «الفكر» الديني بإعادة صياغة هذه المعطيات في قالب منطقي متماسك، وذلك عن طريق فك شفرات اللغة المجازية وتفكيك بنية المخزون الثقافي الذي قامت عليه.

لننظر على سبيل المثال إلى أهم معطى من معطيات الوحي في مرحلة التأسيس، أعني «عقيدة التوحيد»، ونحاول -باختصار نرجو ألا يكون مخلاً- أن نكشف عن بنيتها في لغة «الوحي»، ونرى كيف تطورت واتخذت أبعاداً ودلالات مختلفة في «الفكر الديني». هناك صياغات دقيقة وصارمة دلالياً لمفهوم التوحيد، الذي هو مفهوم مركزي في بنية الوحي الإسلامي. نجد ذلك ماثلاً

في سورة «الإخلاص» «قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد»، كما نجده ماثلا في «ليس كمثله شيء» «لا تدركه الأبصارُ وهو يدرك الأبصارَ وهو اللطيف الخبير». لكن هذه العقيدة لم تمنع لغة الوحي من تشخيص فكرة «الله» بإسناد بعض السمات والملامح والصفات الشبيهة بالصفات الإنسانية إليه، مثل الأعضاء -كالوجه والعين والجنب- والصفات والعواطف مثل «الكلام» و«المكر» و«الحب» و«الكره» و«الرضا» و«البغض»... إلخ. وفي سياق تأكيد عقيدة «التوحيد» اشتبك القرآن في جدل مع ممثلي الأديان السابقة خاصة ضد عقيدة «التثليث» النصرانية، كما اشتبك بالمثل مع العقائد اليهودية، خاصة في ما يتصل بهجومهم على عيسى وعدم تصديقهم له، واتهاماتهم الشنيعة للسيدة مريم. والأهم من ذلك أن القرآن ينكر على اليهود قولهم إنهم «أحباء الله» رغم تكراره الدائم في معرض أفضال الله عليهم أنه «فضّلهم على العالمين».

هل يمكن النظر إلى عقيدة «التوحيد» في صيغتها القرآنية بمعزل عن محاولات المفكرين المسلمين -متكلمين وفقهاء وفلاسفة وصوفية- صياغة هذه العقيدة، أو بالأحرى إعادة صياغتها، وفق نهج منطقي مترابط يزيل الالتباس أو بالأحرى يفك شفرة «الاشتباه»؟ وفي ظل هذا السعي الإنساني ألم تتعدد الاجتهادات والنظريات الشارحة للتوحيد، بين معتزلة وأشعرية وماتريدية وحنبلية، لا حول الصفات الإلهية فقط من حيث علاقتها بالذات الإلهية، بل حول علاقة هذه الصفات بالإنسان فيما عُرِف

بقضية «الجبر والاختيار» أو «قضية خلق الأفعال»؟ هل يمكن الآن التراجع عن ذلك التمييز الدلالي، الذي احتكم إليه الفرقاء المسلمون، بين «المحكم» و«المتشابه» في بناء القرآن تأسيساً على الآية السابعة من سورة آل عمران، وذلك بصرف النظر عن تعددية المعاني وكثرة الدلالات التي اجتهدوا في إبرازها، وبصرف النظر عن عدم اتفاقهم حول تعيين الآيات المحكمات وتحديد المتشابهات؟ إلى أي حد يمكن الفصل بين هذه الاجتهادات والنص القرآني، بين المنطوق والمفهوم؟ ما هو الفارق إذن بين «العقائد» في صياغتها القرآنية المجازية و«عقائد» الفرق الإسلامية؟[3]

إن عمليات التفسير والتأويل ليست في الحقيقة أنشطة مفارقة لبنية النصوص؛ إذ إنها تتفاعل إنسانياً وتاريخياً مع النص، بحيث يكون الحديث عن «النص الخام» وهماً يتصوره البعض، في محاولة لنفي الإنساني وعزله عن الإلهي. وفي النهاية فإن «العقائد» القرآنية التي خاطبت المعاصرين لفترة التأسيس في حاجة دائمة إلى الصياغة الفكرية الإنسانية؛ لأن ما يخاطب جيلاً في سياق ثقافي بعينه يعجز عن مخاطبة جيل آخر في سياق آخر، فأين الإلهي والإنساني في «الإسلام» الحي التاريخي الذي نتواصل معه عبر بنية التراث؟

---

(3) يمكن متابعة المناقشات في دراستنا عن «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1 1982، والذي أعيد طبعه عدة مرات وصلت إلى ست طبعات.

14 ـ البنية السياسية للدين

ليس معنى التحليل السابق للفكري والديني، أو للإنساني والإلهي، افتراض غياب السياسي بالمعنى الاصطلاحي للفعل السياسي، أي آليات الفعل الاجتماعي في إدارة شؤون الجماعة، مهما كانت درجة أو مستوى تلك الجماعة في التطور. في القرآن مواقف سياسية/أخلاقية واضحة ضد الظلم الاجتماعي والاقتصادي، وهي مواقف يصعب عزلها عن سياق المجتمع التجاري في مكة. التركيز على معاملة «اليتيم» وإدانة أكل أموال «اليتامى» يعكس، بالإضافة إلى السياق الاجتماعي، حالة «محمد» وتجربة اليتم في مجتمع ذي بنية أبوية صارمة. قصص الأنبياء معروضة في القرآن بوصفها قصص للصراع بين «المستضعفين» و«المستكبرين»، حيث يقود الأنبياء نضال المستضعفين، ويمثل «الكفار» دائماً دور المستكبرين الظالمين. ألم يلم القرآن محمداً لوماً شديداً لإعراضه عن «الأعمى» وإقباله على «وجوه قريش» بأمل اكتسابهم للدين الذي يدعو إليه؟ وما دلالة هذا الموقف الصارم ضد «الربا» واستغلال حاجة المعوزين والفقراء لدرجة أنه اعتبر بمثابة تهديد يستلزم إعلان «الحرب من الله ورسوله» ضد من يتعاطونه، إلا إذا كان حماية حقوق المستضعفين في مواجهة قواعد وقوانين اقتصادية ظالمة مسيطرة.

وهل كان قرار الهجرة إلى «يثرب» حماية للمسلمين من اضطهاد قريش، ومحاولة لتوسيع القاعدة البشرية الصغيرة، إلا قراراً سياسياً في آليات اتخاذه على الأقل، بالتفاوض مع القبائل

في موسم الحج؟ وهل كانت محاولات «قريش» لاستعادة المهاجرين إلى «الحبشة»، والسعي إلى تسميم العلاقة بين المسلمين والنصارى في الحبشة، إلا جزءاً من مخطط سياسي للقضاء على القاعدة البشرية للدين الجديد؟ إن قراءة دقيقة لصحيفة «المدينة»، التي تُعرف الآن باسم «وثيقة المدينة» تؤكد أنها كانت اتفاقية سياسية للتعايش والتعاون، بالمعنى الدقيق ووفقاً لقواعد السياسة في ذلك العصر، بين الجماعات الاجتماعية السياسية/ الدينية في يثرب من «عرب» و«مسلمين» و«يهود». وكانت هذه «الوثيقة» بداية الاعتراف بالمسلمين كجماعة مستقلة، وبداية الإقرار بزعامة محمد «السياسية» لهذه الجماعة. وقد تم الإقرار بذلك إقراراً رسمياً من جانب قريش في صلح «الحديبية»، رغم استمرار قريش في إنكار «نبوة» محمد كما هو معروف.

هذا التحول السياسي في موقع الجماعة المسلمة كان له تأثيره في بنية الوحي لغة وأسلوباً ومضموناً على حد سواء؛ فحصل تحوُّل في الخطاب القرآني من «المسالمة» و«الصبر» إلى إعلان البراءة من المشركين وإعلان حق المسلمين في شن الحرب عليهم (سورة التوبة). وقد أدى انكشاف أمر التحالف السري، الذي عقده اليهود مع مشركي مكة ضد حلفائهم المسلمين، إلى السماح للمسلمين بتغيير شروط الوثيقة وإعلان الحرب ضد اليهود. الوحي هنا، وفي هذا كله، لا يتجاوب مع الواقع فقط، بل يصاغ وفقاً لمعطياته المتغيرة بالقدر نفسه الذي يسعى فيه إلى تغييره. والأمر في التفاعل بين الديني والسياسي

في ما بعد فترة التأسيس لا يحتاج إلى بيان. هل كان اجتماع «السقيفة»، وما حدث فيه من اختلاف، اجتماعاً سياسياً أم دينياً؟ هل كان اختيار «أبي بكر» خليفة للمسلمين اختياراً دينياً أم اختياراً قائماً على توازنات سياسية؟ وما معنى قول «عمر» عن واقعة «السقيفة» أنها «كانت فتنة وقى الله شرها»؟ وهل كان تعيين «عمر» عن طريق أبي بكر، ووفقاً لقواعد التشاور المرعية آنذاك، قراراً دينياً أم قراراً سياسياً؟ وهل كانت الشروط والقواعد التي وضعها «عمر» للاختيار من بين «الستة» قواعد وشروطاً دينية أم كانت شروطاً سياسية؟ لقد كان المسلمون آنذاك على وعي كامل بأنهم كانوا يمارسون «السياسة»، فَقُتِل الخليفة الثاني «عمر» والثالث «عثمان» والرابع «علي» لأسباب مختلفة كلها سياسية. ولقد كانت صرخة «الخوارج» في طلب التحكيم تعكس رغبة عميقة في الفكاك من أسر حكم «مُضر» كلها، فقال قائلهم: «حتى لا يحكمنا مُضَريٌّ إلى قيام الساعة» كما ورد في كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم.[4]

---

(4) ناقشنا الأبعاد السياسية لإشكالية الخليفة تفصيلاً في تقديمنا للطبعة العربية الثانية لترجمة كتاب «الخلافة وسلطة الأمة»، والتي صدرت في القاهرة 1992، عن التركية. والكتاب الأصلي صدر في تركيا في سياق الفصل الكماليين في تركيا بين الخلافة والسلطنة سنة 1923، وذلك قبل إلغائها إلغاء تاماً سنة 1924، وقد أعيد نشرها في «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط 1، 2000، ص: 139-169 الفصل الثاني من القسم الثاني.

15 ـ التوظيف السياسي للدين

حدث الانقسام السياسي الأساسي في سياق «الفتنة»، فظهرت بوادر التشيع، الذي تأججت أبعاده العاطفية والإيديولوجية باستشهاد «الحسين بن علي» في كربلاء. وكان «الخوارج» بكل انقساماتهم وتشعباتهم قد صاروا فرقاً وطوائف سياسية ودينية. وكان لزاماً على الأمويين، الذين وصلوا إلى سدة السلطة والحكم بأساليب ووسائل سياسية دنيوية خالصة، أن يصوغوا لأنفسهم إيديولوجية سياسية دينية تؤسس مشروعية دينية لسلطتهم. وهكذا صار الدين في خدمة السياسة، أي صار محلاً للنزاع حول تحديد معناه تحديداً ينحو إلى تحقيق أغراض سياسية نفعية مباشرة. وانخرط الفكر في هذا السباق فأصبح من الصعب تجاهل تلك العلاقة المعقدة بين الديني من جهة، والسياسي الفكري، أو الفكري السياسي من جهة أخرى.

لكن يجب التمييز بين التواصل الطبيعي وعلاقات التفاعل الحتمية وبين التوظيفات الذرائعية لتحقيق مصالح مؤقتة وزائلة. يمكن إعطاء نموذج لهذا النمط من التوظيف، إضافة إلى موقف الأمويين، بموقف الخلفاء العباسيين في ما صار يُعرف باسم «محنة خلق القرآن». هل كان موقف «المأمون» في إصراره على فرض «عقيدة خلق القرآن» على الأمة يجسد موقفاً عقلانياً، أم يجسد قوة السلطة الغاشمة في محاولة فرض سلطاتها في جميع المجالات، ومنها مجال الفكر؟ وإلى أي حد كان الهدف غير المعلن هو تأديب بعض الحنابلة الذين تصدوا لمقاومة سيطرة

عسكر «المأمون» على «بغداد»، بينما كان مشغولاً بقتال أخيه «الأمين» في «مرو». في تلك السنوات خضعت «بغداد» بالكامل لحكم العسكر الذين استغلوا حاجة الناس إلى الأمن؛ ففرضوا الإتاوات على أغنياء «بغداد» باسم حمايتهم من اللصوص -وكانوا هم اللصوص في الواقع؟ (راجع تاريخ الطبري لتجد أن الأسماء نفسها - أسماء الفقهاء- الذين تصدوا لمقاومة سلطة العسكر الغاشمة هي التي ترد في سياق «محاكم التفتيش» التي قرر «المأمون» عقدها لفرض عقيدة المعتزلة على الأمة)

هل هناك فارق بين التوظيف السياسي للدين في التاريخ القديم، وبين هذا التوظيف في العصر الحديث؟ حين سقطت الخلافة العثمانية في عصر سقوط الإمبراطوريات سعى كل الحكام العرب ليعتلوا سدة الكرسي الذي صار خاوياً. وفي هذا السياق اضطهدت السلطات السياسية المفكرين الذين وقفوا بالفكر ضد مسألة أن «الخلافة» نظام ديني. واستطاعت هذه السلطات أن توظف المؤسسات الدينية لاضطهاد مفكرين من أبنائها كما حدث مع «علي عبد الرازق» مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925. وكان هذا مؤشراً على حالة الانقسام والتشظي في تاريخنا الحديث كما سبق لنا الإشارة. استطاع التحالف بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية أن يخنق تيارات الإصلاح والتجديد.

فانبثق تيار «السلفية» من عباءة «الإصلاح»، كما في حالة «رشيد رضا» و«محمد عبده». والسؤال «كيف ينبثق عن تيار

الإصلاح تيار سلفي تقليدي»، وهذا يعود بنا إلى ما سبقت الإشارة إليه من عجز تيار الإصلاح -بحكم ظروف ميلاده ونشأته وتطوره في رحم الضغوط الاستعمارية وتحدياتها- عن بلورة «وعي نقدي» حقيقي، واكتفى بخطاب اعتذاري دفاعي إلى حد كبير خنق إمكانيات إنجاز إصلاحي تجديدي حق.

16 ـ نقد الخطاب الديني

من رحم هذا الوعي بالتوظيف السياسي للدين في تاريخنا القديم والحديث أصبح «نقد الخطاب الديني» مطلباً معرفياً ملحّاً بالنسبة للباحثين، بدءاً بالدراسة النقدية للتاريخ في تجلياته الأدبية والثقافية والسياسية. وقد بدأ ذلك تدريجياً في كتابات «طه حسين» في تأريخه للأدب العربي، بالإضافة إلى كتاباته وأبحاثه التاريخية مثل «على هامش السيرة»، «الفتنة الكبرى»، «الشيخان»، «علي وبنوه». كما تبلور في كتابات «احمد أمين» في تاريخ الفكر من «فجر الإسلام» إلى «ضحى الإسلام»، وكذلك في مساهمات «عبد الحميد العبادي» في مجال التاريخ السياسي. وتطور مشروع «الإصلاح الديني» على يد «الشيخ أمين الخولي» وتلاميذه، خاصة «محمد أحمد خلف الله» صاحب «الفن القصصي في القرآن الكريم»، و«بنت الشاطئ» صاحبة «التفسير البياني للقرآن الكريم»، هذا بالإضافة إلى كوكبة من علماء «الأزهر» مثل مصطفى عبد الرازق ومحمد محمود شلتوت وغيرهما.

لكن هذا التطور ظل يعاني من مثبطات داخلية وخارجية

عديدة. وساعدت عوامل داخلية وخارجية على تنامي قدرة التيارات الدينية على الحشد الجماهيري وسيطرتها على مجالات الوعظ والإرشاد في المساجد، بالإضافة إلى سيطرتها على المؤسسات التعليمية الدينية.

ها نحن اليوم نرى سيف التكفير والمنع مسلطاً على كل من يحاول التفكير الجدّي والعلمي في وضعنا المأزوم، فتنبري السلطتان السياسيّة والدينيّة متحالفتين معاً لكمّ كل صوت يدعو إلى الخروج من أسر التقليد ويفتح الباب لدخول الهواء الذي يسعى لتحريك الأفكار الراكدة التي حاول مصلحون قبلنا تحريكها وتعرّضوا لسيوف التكفير.

إن الفكر العربي اليوم لا يزال يرى في كتابات طه حسين ومحمد عبده وعلي عبد الرازق والطاهر عاشور وأمين الخولي ونجيب محفوظ والكواكبي... وغيرهم الأساس الإبداعي والمعرفي لثقافة تطمح لأخذ مكانها بين ثقافات العالم.

وعندما نرى كيف أن هذه الأسماء الكبيرة تعرّضت لشتى الاتهامات والضغوط، وأُجبرت في أحيان كثيرة على التراجع أمام هيمنة الأفكار التي تنتمي إلى الماضي، ندرك ثقل المهمّة، وندرك أن هذا هو السبيل لإخراج مجتمعنا من أزمته، وهي مهمّة تحتاج إلى التحلّي بقوّة المعرفة وتحتاج إلى الشجاعة أيضاً.

إن رفض الحوار العلمي وتكريس منطق النقل على حساب

منطق العقل لا يزال مهيمناً ومدعوماً من سلطات سياسيّة ترى في المؤسسة الدينيّة الرسمية خير حليف لخنق حركات التجديد والإصلاح. ولسنا بحاجة إلى كثير من الجهد لإثبات أن أي تجديد في أي من هاتين السطلتين لا يمكن أن يحصل في جهة بمعزل عن الأخرى، وأن الإصلاح والتجديد الديني مرتبطان بالإصلاح والتجديد السياسي.

إن ضعف التيار الإصلاحي التجديدي، وأموال النفط التي تدفّقت على المؤسسات الدينيّة، أدّيا إلى سيطرة خطاب معادٍ لكل فكر نقدي تجديدي، خطاب يتمسّك بالماضي ويتبنى آراء مغرقة في السلَفيّة ويمتلك إمكانات كبيرة ويسيطر على منابر إعلامية، وعلى منابر الجوامع، ويوهم الناس بالدعوة إلى محاكاة الماضي الذي كان زمن الانتصارات، ويدافع عن ولاة الأمر ويؤسّس مصالح مالية ضخمة تحت شعار محاربة الربا فاتحاً المجال أمام شركات توظيف أموال بشعارات إسلامية استولت على أموال المودعين بـ«الربح الحلال».

لن يكون ممكناً تجديد حياة المجتمع السياسيّة والاقتصاديّة من دون فضح الدور الذي لعبه ويلعبه ممثلو هذا الخطاب، وكشف زيف ادعاءاتهم التي تنتقي من التاريخ الإسلامي ما يتماشى مع أيديولوجيتها، ومن التراث الديني ما يدعم سلطتها، طامسة كل ما هو مضيء في هذا التاريخ وفي هذا الدين، وهكذا يتم إيهام الناس بأن كل خارج عن سلطة هذه المؤسّسات الدينية خارج

على الإجماع الذي تمثّله هذه السلطة الدينية بقوّة التجهيل، وقوّة التحالف مع السلطة السياسيّة.

لكل هذه الأسباب، نرى أن تجديد الفكر الديني ينصبّ في قلب الكفاح لتجديد حياة هذا المجتمع، وفي قلب الكفاح للخروج من الوضع المأزوم الذي نعيشه.

الفن وخطاب التحريم(*)

(*) محاضرة أُلقيت في بيروت وفي القاهرة.



1 ـ تقديم

خطاب التحريم بصفة عامة لا يقتصر على الخطاب الديني، وإن كان هذا الخطاب الديني هو الأبرز حضوراً والأعلى صوتاً بحكم مركزية «الدين» في أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا. هناك خطاب التحريم السياسي، وخطاب التحريم الاجتماعي، وخطاب التحريم الثقافي، هذا فضلاً عن خطاب التحريم الأكاديمي. الخطاب الديني جزء من الخطاب الثقافي العام في أي مجتمع، يزدهر الخطاب الديني بازدهار الخطاب العام، ويكون منفتحاً وتحررياً وإنسانياً بقدر ما يكون الخطاب الثقافي العام كذلك. وحين يختنق الخطاب العام ويسوده التعصب وتحكمه معايير اللاعقلانية والتمترس خلف هوية تعادي الآخر وتكره الاختلاف يصاب الخطاب الديني بالداء ذاته: التعصب، واللاعقلانية وتحكم معايير الهوية الجامدة، وكراهية الاختلاف.

في هذا القول نوع من التعميم بالفعل، إذ لا يفتقد الإنسان بعض البؤر المضيئة في كل الخطابات رغم سيادة خطاب الاختناق المشار إليه وهيمنته على المجال العام. لكن هذه البؤر المضيئة

تمثل الاستثناء الذي يؤكد القاعدة ولا ينفيها. الخطاب العربي بشكل عام، يعيش هذه الأزمة منذ فترة ليست بالقليلة. ومهمتنا يجب أن تركز على تحليل هذا الخطاب تحليلاً نقدياً بهدف كشف جذوره وتعريتها مستعينين بكل بؤر الضوء المتاحة بالتفاعل معها من أجل تقويتها.

نفهم أن يصاب الخطاب السياسي بالفزع من المظاهرات، ومن تعبير الناس بطريقة سلمية عن متاعبهم ومعاناتهم بسبب الظروف المعيشية القاسية التي وصلت بالناس إلى حد معاناة الجوع لا مجرد الفقر. ونفهم تبريرات الخطاب السياسي لعجزه عن ضمان الحد الأدنى لتوفير الحاجات الأساسية للمواطنين بأسعار في متناول دخولهم بالاستناد إلى ارتفاع الأسعار في العالم كله. هذا كله مفهوم وإن كان غير مقبول لأنه غير مقنع، لكن من غير المفهوم ولا المتوقع أن يُصدر بعض ممثلي الخطاب الديني فتوى بتحريم المظاهرات تحريماً دينياً. هنا يتحول التحريم السياسي إلى خطيئة دينية. إلى أي نص ديني يستند خطاب التحريم هذا؟

والأدهى من ذلك أن يفتي البعض أن التدخل في تحديد الأسعار غير جائز دينياً، لأن الرسول عليه السلام لم يتدخل أبداً في تحديد الأسعار في السوق!!!! وهنا لا بد من وضع آلاف من علامات التعجب لهذه القفزة التراجعية إلى القرن السابع من القرن الواحد والعشرين. ويصبح السؤال مشروعاً: مثل هذا الخطاب لمن يتوجه، من يحمي ومن يخنق؟ أهو يحمي أهل الحل والعقد

من غضب الناس، أم يحمي مصالح ممثليه مع أهل الحل والعقد أولئك. وأعتذر عن استخدام هذه المصطلحات البالية مثل «أهل الحل والعقد» لكن تلك هي اللغة التي تناسب مقام من يتصدى لإصدار مثل هذه الفتاوى هذه الأيام.

2 ـ الفن حرية: الفزع من الحرية

السؤال الآن: لماذا يسبب الفن فزعاً لخطاب التحريم، فيحاول محاصرته ومصادرته؟ الفن هو المجال الأخصب لممارسة الحرية، وحين تصاب المجتمعات بالفزع من الحرية، يكون الفن ضحية هذا الفزع. الفن هو ممارسة أقصى مستويات الحرية، يمارس الإنسان في الفن أقصى درجات التحرر، يتحرر من قيود الجسد في الرقص، من قيود الرتابة في الموسيقى، من قيود المادة في الفن التشكيلي، ومن قيود اللغة التداولية في الشعر والأدب. ميزة الإبداع الاختراق، اختراق الراكد والمألوف والتقليدي، اختراق كل ما يقيّد. في الفن تتحقق إنسانية الإنسان في علاقته بالكون، حيث يستعيد الفن الإنسان من غربته التي فرضتها الثقافة بمفاهيمها وأعرافها ومؤسساتها وقيمها، في الفن وحده يتحرر الإنسان ليعيد بناء عالمه ويطور ثقافته. من أجل هذه الحرية المبدعة التي لا توجد إلا في الفن يكره المتشددون الفن على اختلاف طوائفهم سياسياً واجتماعياً وأخلاقياً ويمارسون ضد الفن والفنانين كل ضروب الاضطهاد، وفي أحسن الأحوال يضعون في طريقه الأشواك والمحاذير.

كان النحاة واللغويون يتتبعون دائماً الشعراء فيما اعتبروه أخطاء، ذلك أن النحاة واللغويين يتحولون أحياناً إلى حراس للقواعد التي استنبطوها من استقرائهم للغة الكلام والتواصل، اللغة العادية. في لغة الشعر كسر لقواعد هذه اللغة العادية من أجل تجاوز إطارها المعرفي إلى آفاق جمالية ومعرفية تتأبى قدرة تلك اللغة العادية على حملها. لا تنكسر قواعد اللغة فقط على مستوى النحو وقواعده المعيارية، بل يخترق الشعر إمكانياتها الدلالية والتعبيرية بتوليد معان لا يمكن أن تتحقق إلا باختراق الدلالة المعيارية عن طريق الاستعارة والكناية والتشبيه، هذا فضلاً عن البناء السردي في القصيدة. من القصص الدالة أن لغوياً اسمه «عبد الله بن اسحاق الحضرمي» بلغ من كثرة تتبّعه للشعراء وذمّهم أن هجاه أحدهم بقوله:

ولو أن «عبد الله» مولى هجوته

ولكن «عبد الله» مولى المواليا

فقال له «أخطات: علام نصبت «مواليا»؟» فكان رد الشاعر «على ما يسوؤك وينوؤك». ذلك أن النحو المعياري يرى أن الكلمة «عبد الله» مضاف إليه وأن حقها الجر؛ فيجب أن تكون الموالِ بدل «المواليا». ما لا يدركه النحوي، وربما لا يهتم به، أن هذا يكسر الوزن ويحطم الإيقاع، أي ينقل الكلام من مستوى الشعر إلى مستوى اللغة العادية. وهذا ما جعل الناقد العربي الكلاسيكي يقول: «الشعراء أمراء الكلام»، أو بعبارة أخرى الشعراء هم سدنة معبد اللغة وليس النحاة.

هناك دائماً علاقة توتر بين المعياري والفني على كل المستويات. ومحاكمة الفن على أساس «المعيار»، سواء كان المعيار لغوياً أو أخلاقياً أو فلسفياً أو دينياً، هو خلط للمعايير وخلط للحقائق: وهو خلط ضار بالفن. هذا هو أساس التحريم في كل الخطابات التي تسعى إلى تأبيد الواقع وتكره التغيير، أي تريد أن تجمد اللحظة التاريخية، السياسية الاجتماعية الثقافية الفكرية، وتجعلها «أبدية». الفن سعي دائم للآفاق المجهولة بطريقته الخاصة، وهو بذلك يشارك الفكر والعلم في رحلة الاكتشاف التي لا نهاية لها ما دام الإنسان يكدح في هذه الأرض التي تسمّى الطبيعة أو الكون. وإذا كان الفن في كسره للمعايير يؤسس معايير جديدة تتحول إلى «مدرسة» أو «مذهب»، فإنه هو نفسه - الفن- الذي يقوم بكسر هذه المعايير والقواعد فتتأسس مدرسة جديدة ومذهب جديد. هنا أيضاً يتجاوب الفن مع التقدم الفكري والعلمي، حيث تنشأ معرفة جديدة بنقد المعرفة السابقة، وتتطور المعرفة العلمية بنقد النظريات السابقة. الفن والفكر والعلم سيرورة دائمة تعتمد على «النقد»، ولهذا يرهب خطاب التحريم من «النقد» ويعاديه في الفكر والعلم والفن على السواء. تاريخ اضطهاد المفكرين والعلماء والفنانين يشهد بذلك.

تحريم الفن في أي خطاب هو أحد تجلّيات الفزع من الحرية بشكل عام في الخطاب. يتجلى هذا الفزع في ظاهرة تتميز بها مجتمعاتنا عن سائر المجتمعات. حين يبدأ كلام عن «الحرية» يبدأ البحث عن «الضوابط» و«الحدود» «والمعايير». يحدث ذلك قبل

أن تبدأ الممارسة، التي هي وحدها الكفيلة بخلق المعايير والضوابط عبر الحوار والنقاش. إن التفكير بالمعايير والضوابط والحدود قبل الممارسة هو بمثابة وضع العربة قبل الحصان، الأمر الكفيل بالتحرك إلى الوراء لا إلى الأمام. دعونا نبدأ ممارسة الحرية أولاً ولا تقيدوها منذ البداية بقوانين محكومة بأفق الانسداد الذي نعيشه.

إن ضوابط الدين والأخلاق والعرف والقيم ليست ضوابط مطلقة كما يتوهم ذوو النوايا الطيبة، بل هي ضوابط تتحكم فيها معايير السلطة وعلاقات القوة في المجتمع. وفي المجتمعات الشمولية تتحدد المعايير والضوابط وفق مفاهيم السلطة المسيطرة. وكل هذه الضوابط والمعايير المُدَّعاة تستند إلى بنية تحتية عميقة فحواها أولاً: أن الحقيقة واحدة لا تتغير في المجتمع وفي الثقافة وفي الفكر، إنها حقيقة مطلقة لا تاريخية. ثانياً: أن هذه السلطة التي تريد وضع الضوابط والمعايير هي وحدها التي تحتكر معرفة هذه الحقيقة. إنه مفهوم «الحاكمية» الديني يتخلل الخطاب العام وإن تم التعبير عنه بمصطلحات أخرى مثل «الثوابت الاجتماعية» و«الثوابت الأخلاقية»، و«الثوابت الدينية»... إلخ.

3 ـ فلسفة التحريم وسؤال الحقيقة

طرح سؤال هام - في كل من بيروت والقاهرة في سياق هذه المحاضرة - عن «تحريم» أفلاطون - وهو فيلسوف - للشعر، ولماذا طرد الشعراء من الجمهورية وجعلها حكراً على الفلاسفة؟

والمشكلة الأفلاطونية تتمثل في مشكلة «الحقيقة»، حيث وضع أفلاطون الحقيقة في «عالم المُثُل»، واعتبر الواقع المُعاش تشويهاً للحقيقة بما هو صورة انعكاسية لعالم المُثُل. وبما أن الشاعر يتخذ مادته الشعرية من الواقع، الذي هو صورة مشوهة للحقيقة، فالشعر يصبح تزييفاً للحقيقة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن أفلاطون اعتبر الشعر «تشويهاً ثانياً» للواقع المشوه أصلاً، أدركنا أن الشعر - حسب أفلاطون - يشوه الحقيقة تشويهاً مركباً. إن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على معرفة الحقيقة، فهم الأولى بحكم الجمهورية من الشعراء.

هنا تكمن مشكلة أفلاطون، ومشكلة خطاب التحريم في كل العصور، وهي مشكلة عدم التمييز بين مستويات «الحقيقة» وتجلياتها المختلفة، فهناك «الحقيقة الفلسفية»، و«الحقيقة الاجتماعية»، و«الحقيقة السياسية»، و«الحقيقة الثقافية»، و«الحقيقة الدينية»، و«الحقيقة الفنية». كل هذه الحقائق لا تتماثل وإن كانت تتقاطع وتتفاعل. مشكلة أفلاطون أنه جعل من «الحقيقة الفلسفية» معياراً - أكرر معياراً - للحكم على الشعر فطرد الشعراء من جمهوريته. لكن أرسطو انتبه للفارق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية باكتشافه لوظيفة الشعر - الدراما والكوميديا على السواء - بأنها «التطهير» عن طريق إثارة الانفعالات. ليست مهمة الشعر أن يعكس الحقيقة الفلسفية التي يمكن التوصل إليها بالفكر، إنما يقوم الفن بوظيفة «التطهير» الإنساني، فيرى الإنسان عالمه بشكل أكثر براءة.

4 ـ الفن والدين

الحديث هنا عن الدين بشكل عام، أو بالأحرى الأديان، وعن الفن بشكل عام، أو بالأحرى الفنون. إن علاقة الفن بالدين علاقة عضوية يستحيل معها أن نحدد بشكل حاسم ما إذا كان الفن قد ولد في أحضان الدين، أم كان الدين هو الذي ولد في أحضان الفن. نعرف أن الإنسان البدائي، إنسان الكهف، كان يستعد للصيد بالرسم، رسم السهم يخترق أحشاء الصيد، طائراً كان أم حيواناً، وهو يتصور بذلك أن الانتصار الذي يحققه في الرسم سيتحقق حتماً في الواقع. هذه قاعدة «الشبيه ينتج الشبيه» في التصورات البدائية للعالم. شيء مثل هذا ما زال يمارس إلى اليوم في الطقوس السحرية لإزالة تأثير الحسد، حيث ترسم على ورقة صورة الشخص الذي يمكن أن يكون هو الحاسد ثم يتم تمزيق الصورة بالدبابيس، أو حرقها، ليزول أثر الحسد.

في المسيحية تمثل **الصور والتماثيل** (الأيقونات) إبرازاً رمزياً للدلالات اللاهوتية، لكن المسيحيين لا يعبدون هذه الأيقونات كما يتوهم البعض. وفي القرن الثامن الميلادي، وربما بتأثير الإسلام ثار جدل لاهوتي حول تحريم وجود الصور في الكنائس لشبهة «الوثنية» فيها، وانتصر أنصار الصور في النهاية على محرِّميها. مع أن الكنائس البروتستنية ظلّت تحرِّم الصور كما هو معروف. هذا عن الصور والتصوير، فماذا عن صيغ **الصلوات والأدعية والابتهالات** في كل الأديان؟ تعتمد الصلوات والأدعية والابتهالات صيغاً شعرية إيقاعية لا يمكن إنكارها في جميع

الأديان والثقافات بلا تمييز ولا استثناء. والصلوات تكون مصحوبة بالعزف الموسيقي في الكنائس. أما في المساجد فصيغة الترتيل - ترتيل القرآن وأداء الأدعية - بإيقاعها صيغة شعرية فنيّة بامتياز.

ماذا عن «التماثيل»؟ ارتبطت معظم الأديان القديمة بعبادة أرواح الأسلاف (تبجيل واحترام يتطور إلى عبادة دينية)؛ ولذلك يكون التمثال تمثيلاً رمزياً لهذه الأرواح. وهذا ما يقوله محمد بن جرير الطبري شرحاً لدخول الوثنية للحجاز، مع التحفظ على الدقة التاريخية في هذا الطرح. ورد في القرآن، بالإضافة إلى أسماء «اللات» و«العُزَّى» و«مَنَاة»، (سورة النجم، رقم 53، الآيات 19-20) التي كان يعبدها العرب، ذكر لأسماء آلهة أخرى في سورة «نوح»، هي «ودّ» و«سُوَاع» و«يَغوث» و«يَعوق» و«نَسْر». يذكر الطبري في تفسيره المعروف أن المشركين كانوا يسمّون:

«أوثانهم بأسماء الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه فقالوا من الله اللات ومن العزيز العُزَّى وزعموا أنهن بنات الله»[1]، ويقول عن الأسماء الأخرى «إنها كانت في الأصل أسماء أشخاص صالحين من بني آدم وكان لهم أتباع يقتدون بهم، فلما ماتوا قال أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم لو صورناهم كان أشوق لنا

(1) جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الريان للتراث، القاهرة، 1407هـ/ 1987م، ج 27 ص: 34.

إلى العبادة إذا ذكرناهم، فصوَّروهم، فلما ماتوا وجاء آخرون دب إليهم إبليس فقال إنما كانوا يعبدونهم وبهم يسقون المطر فعبدوهم». [(2)]

يبقى للكشف عن الصلة العضوية بين الدين والفن أن نشير إلى **فن العمارة**، كما يتجلى في بناء المعابد والكنائس والمساجد في هذه الفخامة والجلال. كما يتجلى هذا التداخل العضوي في الفضاء الداخلي للمعبد - كنيسة أو مسجداً - بضوئه الناعم وضمان امتداد الصوت في كل الأرجاء، حرصاً على وصول صوت الواعظ والقارئ إلى المصلين (قبل اختراع مكبرات الصوت، التي ما تزال معظم الكنائس الكبرى في العالم لا تستخدمها). هذا بالإضافة إلى النقوش الملونة التي تزخرف زجاج النوافذ فتزيد الضوء نعومة. يكفي أن نذكر اسم «مايكل أنجلو» في عصر النهضة وما أضافته رسوماته ولوحاته من عمق للمعنى الديني بنقله من اللغة إلى اللون والصورة.

وباختصار يخترق الفن - بكل تجلياته اللغوية والتصويرية والموسيقية بالإضافة إلى النحت - الفضاء الديني، لدرجة لا يتصور معها دين بلا فن. إن التحريم الديني للفنون وُجِد دائماً، لكنه ظل نقاشاً لاهوتياً تجريدياً، في حين ظلت الحياة الدينية في كل الثقافات تغتني بالتعبيرات الفنية والأدبية في ممارسة الشعائر وفي تقديم القرابين، في الاحتفالات. الإسلام، والحياة الدينية

---

(2) السابق، ج 29، ص: 62.

الإسلامية ليست استثناء من هذه العلاقة العضوية كما سنفصل في ما بعد.

5 ـ الإسلام والفنون

أ ـ التصوير والنحت

إن كل خطابات التحريم تنطلق مما تتصوره تحريماً للشعر في القرآن الكريم. وسنناقش هذه القضية تفصيلاً في ما بعد. يكفي هنا أن نقول إن «الشعر» كان فن القوم - قبل الإسلام - لم يكن التصوير أو النحت من الفنون المألوفة في الفضاء العربي آنذاك إلا ما علمنا من الصناعة البدائية للتماثيل/ الأصنام. كان من الضروري تحطيم التماثيل/ الأصنام لأن معركة الإسلام الأساسية كانت ضد الشرك المتمثل في الوثنية، ذلك أن العرب كانوا يؤمنون بالله «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله»، لكنهم كانوا يشركون مع الله آلهة تمثلها تلك التماثيل/ الأصنام. توحيدية الإسلام ترفض رفضاً قاطعاً هذا «الإشراك»، من هنا الحرص على التحطيم.

هل هذا التحطيم يمثل تحريماً أبدياً للصور والتماثيل؟ أم أن السياق - سياق قرب العهد بالشرك - هو الذي فرض هذا الموقف؟ اليوم لا خوف على المسلمين من العودة إلى الشرك، فلا حاجة إلى مثل هذا التحريم. هذا ما قاله «محمد عبده» وآخرون في بداية القرن العشرين؛ فأفسحوا المجال للإبداع الفني المصري في مجالي التصوير والنحت. هكذا أبدع «محمود مختار»

تمثال «نهضة مصر»، وهكذا تبرع فلاحو مصر من قليل قروشهم لإقامة تماثيل للزعيم «سعد زغلول» بعد وفاته في كل مديريات (محافظات) مصر المحروسة.[3] ويمكن للإنسان أن يضيف إلى اجتهاد الإمام حقائق التاريخ؛ فالعرب لم يحطموا أي تماثيل في البلاد التي فتحوها (أو غزوها)، وإلا ما احتفظت المعابد المصرية ولا المعابد البوذية بتماثيلها.

رغم تحطيم التماثيل في بداية الإسلام حرصاً على التوحيد النقي الذي لا تشوبه شائبة فإن الدارس للقرآن يميز بين مستويين على الأقل في التعبير القرآني عن «الله»: مستوى التنزيه، ومستوى التشبيه. يتمسك المعتزلة والفلاسفة بمستوى التنزيه ويعتبرونه «أم الكتاب»، وعلى أساسه يؤوّلون المستوى الثاني تأويلاً مجازياً لنفي مشابهة الله تعالى للبشر. والمستوى الثاني هو هذا المستوى الذي يوصف فيه الله تعالى بأن له وجهاً وأن له يداً وعيناً وجنباً... إلخ، وهو المستوى الذي يرفض البعض تأويله ويقولون بالإيمان به بلا تشبيه. حسب وصف المتصوفة - وابن عربي خاصة - فإن المؤولة ينظرون إلى الحقيقة بعين واحدة، وكذلك ينظر المشبهة. كلا المنزِّهة والمشبِّهة يعاني من «العور»، أي النظر بعين واحدة إلى الحقيقة الإلهية. والحقيقة الإلهية لا تدرك إلا بالعينين «تنزيه في تشبيه»، و «تشبيه في تنزيه».

---

(3) شكراً للصديق الشاعر زين العابدين لتزويدي بهذه المعلومات في تعليقه في بيروت.

ويدون أن نتبنى هذا الموقف أو ذاك، فالحقيقة أن القرآن نزل للناس كافة - أبيضهم وأسودهم وأحمرهم وأصفرهم، المتعلم والجاهل كما يقول «ابن رشد» - والإيمان لا يمكن أن يتعلق بمفهوم مجرد للإله؛ فالمؤمن يُحِبُّ أن يتواصل مع إلهه، يطلب منه العون والمساعدة والرعاية، يرجو منه السماح والمغفرة والعفو عن ذنوبه. هذا هو المعنى العميق للإيمان؛ فلا يتحقق كمال الإيمان إلا بالصورة المتخيلة التي يبتهل لها المؤمن ويتواصل معها في صلاته: فالله في قِبْلَةِ المصلي. يحتفل المتصوفة بحديث نبوي فحواه «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

هذه التمثيلات اللغوية في القرآن - بُعْد التشبيه - تمثل تمثيلاً لغوياً تخييلياً للحقيقة الإلهية، في هذه التمثيلات يتم استبدال اللغة بالحجر. هل هذا يعني تحريم صنع التماثيل الحجرية في هذا العصر الذي زالت فيه أسباب «الكراهة»، أقول الكراهة وليس التحريم؟

كان علينا أن ننتظر وصول «طالبان» إلى الحكم في أفغانستان لندرك خطأ المسلمين الأوائل، لأنهم أهملوا تحطيم تماثيل بوذا. وكان علينا بالمثل أن ننتظر هذه الأيام السوداء في مصر لنعرف أن رسم الموديلات ونحت التماثيل حرام في كليات الفنون، ولنعرف أن كل شوارعنا ومداخل مدننا لا بد أن يتم تطهيرها من رجس التماثيل. هذا هو الحال في خطاب التحريم الحديث، وهو خطاب ينطلق من عدم إدراك للتاريخ ومتغيرات الزمان. يتصور

هذا الخطاب أن إيمان المسلمين في هذا العصر ضعيف المناعة، ومن ثم يجب حمايته من التعرض لهذه الفنون.

في ندوة القاهرة اعترض أحد الشباب على هذا الكلام، ومؤدى اعتراضه أن التماثيل ما زالت تُعبد، وأن الانحناء للتمثال نوع من العبادة. وهذا عدم تمييز بين المعنى الديني للعبادة وبين التعبير عن الاحترام بالانحناء للتماثيل في بعض الثقافات. ولو فرضنا جدلاً أنها عبادة، فليس من حق المسلم أن يفرض معاييره الإيمانية على أحد. نقطة أخرى جديرة بالإضافة هنا: في القرآن أمر الله الملائكة أن «تسجد» لآدم، فهل يعني ذلك أن الله أمر الملائكة بعبادة آدم؟ أم أن طلب «السجود» - الذي هو أقرب للعبادة من الانحناء الذي يشبه بالركوع - ليس إلا تعبيراً عن إظهار التقدير والاحترام؟

ب ـ الموسيقى والغناء

لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسلام إلا موسيقى الدفوف، نحن نعلم أن النبي حمل عائشة على كتفه للتفرج على رقص الأحباش على أنغام الدفوف. وحين اعترض عمر بن الخطاب كان رد النبي رفضاً لهذا الاعتراض. لكن الأمر لا يحتاج إلى مثل هذه الاستشهادات؛ فترتيل القرآن فن موسيقي بامتياز. لهذا ليس غريباً أن تكون بداية كل فنانينا العظام من «سيد درويش» إلى «أم كلثوم» و«محمد عبد الوهاب» ترتيل القرآن وأناشيد المدائح النبوية. يعتمد فن ترتيل القرآن - علم التجويد - على

مراعاة قواعد التنغيم والفصل والوصل. ويسمح هذا الفن إلى حد كبير بحرية الأداء في فن «التصييت» داخل حدود القوانين العامة للترتيل والتجويد. لهذا يتميز «صييت» عن آخر؛ فأداء المرحوم «الشيخ محمد رفعت» لسورة الرحمن بصفة خاصة يتميز بكفاءة نقدّرها جميعاً حتى الآن.

إذا كانت موسيقى «الترتيل» و«التجويد» واجباً دينياً، وهي موسيقى يحملها الصوت الإنساني، لا تمييز في ذلك بين صوت الرجل وصوت المرأة، فكيف يتم تحريم الموسيقى والغناء باعتبارهما مداخل للشيطان؟ ستدخلنا الإجابة عن هذا السؤال إلى منطقة تحريم الكلام المصاحب للموسيقى، وهو تحريم يقوم على أساس أخلاقي يتم التعبير عنه بعبارت دينية. أن يغني «عبد الوهاب» مثلاً «جينا الدنيا ما نعرف ليه»، أو أن يقول أبو القاسم الشابي «جئت لا أعلم من أين، ولكني أتيت» يتم الاعتراض من خارج الفن: الحقيقة معروفة فلا يجوز التساؤل عنها، معروف من أين جئنا، وإلى أين المصير؛ فالتساؤل هرطقة وكفر. هذا الاعتراض يشبه صوت أفلاطون الذي خلط بلا تمييز بين الحقيقة «الفلسفية» والحقيقة «الشعرية». فقهاؤنا يخلطون بين الحقيقة الدينية والحقيقة اللاهوتية والحقيقة الإيمانية من جهة، ويخلطون بين كل هذه الحقائق وبين «الحقيقة الفنية» من جهة أخرى.

الحقيقة الدينية ليست واحدة، بل تتعدد بتعدد التفسيرات والتأويلات. تتحول هذه الحقيقة الدينية إلى «عقائد» عند علماء اللاهوت (علم الكلام). الحقيقة اللاهوتية ليست هي الحقيقة

الإيمانية، بل هي الحقيقة المؤسساتية، وهي ليست ثابتة، إذ هناك تفسيرات لاهوتية متعددة للحقيقة الدينة.[4] الحقيقة الإيمانية هي مجال التعبيرات الفنية، وهي تحتمل التساؤل والشك، لأنها حقيقة فردية. الطبيعة التساؤلية، وهي جوهر الفن وجوهر التعبير الأدبي، هي الحقيقة الفنية. مهمة اللاهوت تقديم الإجابات التي من حق الفن والفكر أن يتحداها بطرح التساؤلات وإثارة الشكوك. بدون هذه التساؤلات والشكوك تتجمد الحقيقة اللاهوتية وتفقد خصوبتها. يقول الشيخ أمين الخولي الذي سنستشهد بأقواله كثيراً في الفقرة التالية «تكون الفكرة أحياناً كافرة ملحدة، ثم تصبح عقيدة تتطور بها الحياة».

بعيدا عن هذا الجدل ازدهر فن الموسيقى والغناء في كل الفضاءات الثقافية الإسلامية، ليس في بلاط الخلفاء فقط، بل في كل أركان الفضاءات الاجتماعية. يكفي موسوعة كتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني. فضلاً عن الموسيقى والغناء ازدهر فن الرقص في الفضاءين الديني والمدني على السواء. ثم فلننظر إلى ما هو معروف في الفضاء الديني الصوفي من عزف ورقص وإنشاد

(4) من المهم هنا الإشارة إلى وضوح هذه التمييزات في الفكر الكلاسيكي؛ فعنوان كتاب «أبي الحسن الأشعري» المعروف هو «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» فعبّر عن هذا التعدد باسم «مقالات». أما ابن رشد فاستخدم اسم عقائد في عنوان كتابه «مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة» الإسلام إذن ملة واحدة من حيث هو دين، لكنه عقائد مختلفة من حيث التفسيرات والتأويلات.

في طقس «الذكر». من منظور اللاهوت المتجمد اعتبر هذا كفراً للأسف.

إذا كان العرب لم يعرفوا فن «النحت» بالمعنى الذي عرفته ثقافات أخرى، فإن هذا لا يعني أنهم لم يعرفوا بعض أشكاله، وهنا يمكن النظر إلى عمارة المساجد في إيران ومصر وسوريا وتركيا والهند وجنوب شرق آسيا حيث تتعانق فكرة المسجد مع كل التعبيرات المعمارية الثقافية في حضارات العالم. هذا عدا عن الحفر الزخرفي وحفر آيات القرآن بأشكال فنيّة متعدّدة في الصين والهند لا تخطئ العين التفاعل بين عمارة المعابد البوذية وعمارة المساجد. في إسبانيا تحولت الكنائس إلى مساجد وبقي طرازها المعماري ماثلاً. ماذا يبقى من الحضارة الإسلامية - التي نفخر بها كما تتباهى الصلعاء بشعر جدتها - إذا حذفنا منها كل هذه الفنون؟ إن حذف قيمة ومعنى وجمال الفن من حياتنا هو خضوع للاهوت الجامد ولكلام الفقهاء الذي نلوكه بلا نقد ونكرره بلا ملل، كلام يقف عند لحظة زمنيّة بحيث يحكم حياتنا الموتى رحمهم الله.

حياة بلا فن هي حياة جافة مبتذلة رخيصة. الفن حياة، والدين حياة، فكيف يتخاصمان؟

ليس معنى ذلك أنني أؤسس دينياً لقبول الفن. كان هذا سؤالاً طرح في بيروت. الفن حاجة إنسانية روحية لا تحتاج إلى إثبات أو تبرير من أي مصدر خارجها. إن الطفل يرقص لأي نغمة قبل أن يلقنه المجتمع حدود المسموح والممنوع. كل أطفال

العالم يفعلون ذلك؛ لأن إيقاع الكون ماثل في تكويننا الجسدي. هكذا الفن استعادة لعلاقة الإنسان بالكون، تلك العلاقة التي تنظمها الثقافة وتتحكم فيها معايير التنشئة والتربية فتفسدها أحياناً وتشوهها في أحيان أخرى. الفن حاجة وليس ترفاً. يمكن أن نقول الكلام نفسه عن «الدين» بمعنى الإيمان؛ فهو حاجة إنسانية إذ لا يستغني الإنسان، أي إنسان، عن «إيمان» ما هو بالنسبة له حقيقة. هنا يلتقي الدين - كحقيقة إيمانية - بالفن. وهذه هي الصعوبة في تحديد أيهما نشأ في أحضان الآخر

6 ـ القرآن مجمع الفنون

مقدمتان ونتيجة:

سأبدا باختيار نصين من كتاب سيد قطب عن «التصوير الفني للقرآن»، وهو كتاب صدر عام 1945 عن دار المعارف المصرية، هما بمثابة مقدمتين ينتهي منهما سيد قطب إلى نتيجة هامة. هذا الاختيار - الذي بدأت به المحاضرتين في كل من بيروت والقاهرة - لا يخلو من خبث من جانبي. أقصد بالخبث هنا معنى المغزى الذي لا يخفى على القارئ أو الحاضر اللبيب. وهو مغزى يتضح جلياً دون خبث.

المقدمة الأولى:

■ **التصوير** هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن. فهو يعبّر بالصورة **المُحسَّة المتخيَّلة** عن المعنى الذهني، والحالة النفسية؛

وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور؛ وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة. فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة؛ وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد؛ وإذا النموذج الإنساني شاخص حي؛ وإذا الطبيعة البشرية مجَسَّمة مَرْئية. فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيردها شاخصة حاضرة؛ فيها الحياة، وفيها الحركة فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخييل. فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة، وحتى ينقلهم نقلاً إلى مسرح الحوادث الأُوَل، الذي وقعت فيه أو ستقع؛ حيث تتوالى المناظر، وتتجدد الحركات؛ وينسى المستمع أن هذا كلام يُتلى، ومثل يُضْرب، ويتخيل أنه منظر يُعْرَض، وحادث يقع. فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو، وهذه سمات الانفعال بشتى الوجدانات، المنبعثة من الموقف، المتساوقة مع الحوادث، وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة، فتنم عن الأحاسيس المضمرة. إنها الحياة وليست حكاية الحياة (ص 31).

تعمدت هنا تأكيد بعض الكلمات باللون الأسود وبوضع خط أسفلها، وهي بترتيب مغاير لورودها في النص: **التخييل**، **التصوير، العرض، المسرح، اللوحة، الصورة المُجَسَّمة المتخَيَّلة**. تلك مفردات تحيل كلها إلى عالم الفن الواسع الفسيح، عالم يصف به سيد قطب القرآن، الذي هو بناء لغوي،

أي بناء استطاعت لغته أن تخترق كل الآفاق الفنية وتوظف كل أدواتها. بل إن سيد قطب يتجاوز كل التحفظات التراثية التي ترفض استخدام مصطلح «التخييل» مثلاً في وصف الأسلوب القرآني. لقد استخدم «الزمخشري» هذا المصطلح في وصف بعض الصور القرآنية فتعقبه المعلقون بالذم واصفين إياه بإساءة الأدب في وصف القرآن. سيد قطب ينطلق هنا من موقع «الناقد الأدبي»، الذي يدرك العلاقة العضوية بين الأدب والفنون البصرية والسمعية والدرامية، فيؤكد مرّة أخرى أن «القرآن»:

■ **تصوير باللون، وتصوير بالحركة، وتصوير بالتخييل؛ كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل** (ص 32).

المقدمة الثانية:

■ قرأت تفسير القرآن في كتب التفسير، وسمعت تفسيره من الأساتذة. ولكنني لم أجد فيما أقرأ أو أسمع ذلك **القرآن اللذيذ الجميل** الذي كنت أجده في الطفولة والصبا. واأسفاه! لقد طُمِست كل معالم الجمال فيه؛ وخلا من **اللذة والتشويق**. وعدت إلى القرآن أقرأه. في المصحف لا في كتب التفسير. وعدت أجد قرآني **الجميل** الحبيب؛ وأجد صوري المشوِّقة اللذيذة (ص 6).

في هذه المقدمة الثانية نلتقي مصطلحات تتصل بوظيفة الفن، فيما كانت مصطلحات المقدمة الأولى تتصل بطبيعة الفن. هنا نجد مصطلحات **اللذة والجمال والتشويق**، يتذوقها المؤلف في

القرآن ولا يجدها في كتب التفسير ولا عند الأساتذة. لم يقل سيد قطب إن كتب التفسير ومحاضرات الأساتذة كان شاغلها وما يزال وضع القواعد والاهتمام بالمعايير لا تذوّق لذة الفن ولا التنعم برحيق الجمال. هذا التذوق للذة والتنعم بالرحيق يوجد عند من انشغلوا بالبحث عن «سر الإعجاز» ومن حاولوا اكتشاف قوانينه كما سنرى، وسيد قطب يشير باحترام وتوقير للشيخ «عبد القاهر الجرجاني» صاحب كتابَيْ «أسرار البلاغة» و«دلائل إعجاز القرآن الكريم».

النتيجة:

■ إن الصور في القرآن ليست جزءاً منه يختلف عن سائره. إن التصوير هو قاعدة التعبير في هذا الكتاب الجميل (ص 8). يجب إذن أن نبحث عن منبع السحر في القرآن قبل التشريع المحكم، وقبل النبوءة الغيبية، وقبل العلوم الكونية، وقبل أن يصبح القرآن وحدة مكتملة تشمل هذا كله. فقليل القرآن الذي كان أيام الدعوة الأولى كان مجرداً من هذه الأشياء التي جاءت في ما بعد، وكان - مع ذلك - محتوياً على هذا النبع الأصيل الذي تذوقه العرب، فقالوا: إن هذا إلا سحر يؤثر (ص 16).

7 ـ القرآن نص أدبي أولاً وقبل كل شيء

خطاب سيد قطب هنا جزء من الخطاب العام في الأربعينات، وهذا يؤكد ما قلناه في المقدمة. لم يكن سيد قطب

وحده في التعامل مع القرآن من منظور طبيعته الأدبية، الطبيعة التي يرى قطب - مشاركاً الشيخ أمين الخولي وتلاميذه - محمد أحمد خلف الله وبنت الشاطئ وشكري عياد وآخرين - أنها لا تقتصر على جزء بعينه في القرآن، بل هي الطبيعة السارية في بنيته كلها. ويرى قطب أن الدراسة الأدبية يجب أن تسبق أي دراسة؛ إنها الدراسة التي تُمَكِّن الباحث من الوصول إلى النبع الأصلي «منبع السحر» الذي بهر العرب قبل التشريع وقبل النبوءات وقبل أي شيء آخر. وهذا الفهم يتجاوب بقوة مع ما يقوله أمين الخولي بأن القرآن:

«هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم... وتلك صفة للقرآن يعرفها العربي مهما يختلف به الدين، أو يفترق به الهوى، ما دام شاعراً بعربيته، مدركاً أن العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس، وسواء بعد ذلك أكان العربي مسيحياً أو وثنياً، أم كان طبيعياً دهرياً، لا دينياً، أم كان المسلم الحنيف... وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى أي اعتبار ديني، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً، والعربية اختلاطاً، مقصداً أول، وغرضاً أبعد يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد. ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع فيه إلى ما يحب من تشريع، أو اعتقاد، أو

أخلاق، أو إصلاح اجتماعي، إلى غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية، دراسة صحيحة، كاملة، مُفْهِمة له.»[5]

ومثله مثل سيد قطب يرى الخولي أن عقد الإيمان - أي عقد التصديق برسالة محمد عليه السلام - هو في جوهره عقد أدبي بلاغي، إذ كان الحافز المحرك للإيمان هو الأثر البلاغي الأدبي الذي أحدثه القرآن في نفوس العرب:

«وهكذا كانت الدعوة الإسلامية عملاً بلاغياً قوياً، أو شطراً واضحاً من هذا العمل، إذ اعتمدت على حكم نقدي، وقامت على رأي في الفن القولي... وإذا كان الأمر كذلك فالعربي حين دُعِيَ إلى هذا ويواجه به، فيؤمن ويستيقن، لا يكون اعتناقه للإسلام -في جليته- إلا حكماً نقدياً وتقريراً أدبيا بدين الله.»[6]

إن هذه الطبيعة الأدبية البلاغية هي التي أدهشت العرب، فآمن من آمن (عمر بن الخطاب) وكفر من كفر (الوليد بن المغيرة المخزومي) وهما مثالان يستشهد بهما سيد قطب للدلالة على أساسية المدخل الأدبي البلاغي الفني لتذوق القرآن وفهمه. أما

---

(5) أمين الخولي: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير، دار المعرفة، القاهرة ط1 1961، ص: 303-304.

(6) السابق، ص: 97.

قصة الوليد فتحكي المرويات أن قريشاً أرسلته ليفاوض محمداً عليه السلام لعله يتخلّى عن دعواه، فتلا عليه محمد بعض القرآن. فلما عاد إلى قومه متغير الوجه من تأثير ما سمع قالوا: «لقد صبأ الوليد»، أي اعتنق الإسلام وتخلّى عن دين آبائه وأجداده. ورغم إنكاره أنه صبأ فإن الرواية تذهب إلى أنه قال: «والله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برجزه ولا بقصيده مني، ولا بأشعار الجن. والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، إن لقوله لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإنه لمنيرٌ أعلاه مشرقٌ أسفله، وإنه ليعلو وما يُعلَى عليه، وإنه ليحطم ما تحته». سندع تلك المرويات جانباً على أساس أنه يمكن التشكيك في مصداقيتها بالقول إنها مرويات مُتأخرة انتحلها المسلمون بعد انتصار الإسلام ونسبوها إلى بعض مشاهير الجاهلية من العرب. ندعها لأنها لا تضيف جديدا إلى ما نجده مذكوراً في القرآن نفسه عن تلك الظاهرة. ففي سورة المدّثر، رقم 74 في ترتيب المصحف والثانية في ترتيب النزول، (الآيات من 11-26) ورد ذكر تفصيلي لهذه الواقعة المنسوبة إلى «الوليد بن المغيرة»:

ذَرْني ومن خلقت وحيدا
وجعلت له مالاً ممدوداً وبنين شهودا
ومهدت له تمهيداً ثم يطمع أن أزيدا
إنه كان لآياتنا عنيدا
سأرهقه صعودا
إنه فكّر وقدّر

فقُتِل كيف قدّر

ثم قُتل كيف قدّر

ثم نظر

ثم عبس وبسر

ثم أدبر واستكبر

فقال إن هذا إلا سحر يؤثر

إن هذا إلا قول البشر

سأُصليه سَقَر

وهي تعكس حالة من التوتر الذهني والتشتت الانفعالي أصابت الشخص -المبهم في السورة- عند سماعه القرآن. وبعد إطالة التفكير والتقدير والتدبر والنظر، بتقليب الأمر على وجوهه كافة، لم يجد وصفاً يفسر ما أصابه من تأثير ما سمع سوى أنه «سحر» من أقوال البشر. وسواء كان هذا الوصف تعبيراً عن مشاعره وأحاسيسه الذاتية، أم كان نوعاً من الإرضاء لقومه الذين استهجنوا تأثُّره -على ما تذهب الرواية الإسلامية كما وردت في كتاب «أسباب النزول» للسيوطي- فإن الوصف كاشف عن حقيقة حالة «الغرابة» و«عدم الألفة» التي أصابت العرب بسماع القرآن. ويمكن ملاحظة البنية الإيقاعية الشعرية للآيات اعتمادا على تكرار حرف «الراء» برنينه الذي يشبه جرس الإنذار. إن قصة إيمان «عمر بن الخطاب» لدى سماع الآيات الأولى من سورة «طه» -رغم أنه كان بصدد تأديب أخته وزوجها لما بلغه من اتباعهما دين محمد-

تؤكد أن عقد «الإيمان» بأن القرآن من عند الله، ومن ثم عقد «اعتناق» الإسلام ديناً، عقد تأسس مبناه على ذلك البُعد الأدبي؟

إن وصف مشركي مكة للقرآن بأنه فعل قولي يشبه أقوال الكهان، أو أنه قول شعري يشبه أقوال الشعراء، لم يكن إلا تعبيراً عن إدراك لطبيعته كنص أدبي. ولا يخرج عن هذا الإدراك وصفهم له بأنه سحر، ألم يؤثر عن محمد نفسه -صلعم- أنه قال: «إن من البيان لسحرا»؟ لم يكن مشركو مكة في الحقيقة مخطئين تماماً في هذا الإدراك، ألا تعتمد البنية الأسلوبية للسور المكية القصيرة المبكرة النزول على بنية «السجع»، الخصيصة البارزة في أقاويل الكهان وتعازيم السحرة؟ ثم أليس في اعتماد بنية الشكل الشعري للقصيدة العربية على «القافية» وتنويعاتها داخل «البيت» الشعري ما يؤكد التشابه الأسلوبي بين القرآن والشعر؟ لكن مشكلة مشركي مكة أنهم لم يكتفوا بإدراكهم لهذا التشابه، ولو اكتفوا به مع ملاحظة «التفاوت» و«الاختلاف» أيضاً لهان الأمر. مشكلتهم أنهم تجاوزوا إدراك طبيعة النص، وذهبوا إلى إنكار مصدره الإلهي باتهام محمد أنه «كاهن» وأنه «شاعر» وأنه «ساحر» وأنه افترى هذا القرآن بمساعدة آخرين؛ ومن ثم أضافوا إلى اتهاماتهم السالفة تهمة «الكذب». تلك الاتهامات تحديداً هي التي تصدى القرآن لتفنيدها، ولا يجب علينا أن نفهم من نفي الاتهامات أن القرآن يعادي الشعر.

كيف وهو نفسه شعري البناء فني الأسلوب كما يؤكد سيد قطب اعتماداً على خبرته الأدبية وحسه المرهف كناقد أدبي، هو

الذي اكتشف «نجيب محفوظ» وأول من كتب عنه. تحيلنا عبارت «سيد قطب» عن «التصوير» و«التخييل» و«العرض» و«المسرح». . . إلخ لكي نفهم محاولات العرب التي لم تتوقف لتحديد «هوية» هذا الذي جاء به محمد زاعماً - وفق تصورهم - أنه من عند الله. فذهبوا إلى أن محمداً «كاهن»، وإلى أنه «شاعر» و«ساحر». وقد أورد القرآن كل هذا وردّ عليه:

«فذكّر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون * أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون * قل تربصوا فإني معكم من المتربصين» (سورة الطور رقم 52 الآيات 29-31)

وحين فشلوا في الاقتناع -أو الإقناع- بأنه «شعر»:

«وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين» (يس/ 69)

لم يجدوا وصفاً يستريحون إليه ويرددونه سوى أنه:

«أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملَى عليه بكرة وأصيلا» (الفرقان رقم 25/ 5)[7]

والحاصل هنا أن أهل مكة فشلوا فشلاً ذريعاً في محاولة تصنيف القرآن في إطار النصوص المألوفة لهم كالشعر وسجع الكُهَّان وتعازيم السحرة، ولم يجدوا في النهاية سوى الزعم أنه ينتمي إلى مجال «قصص الأوائل» (وهذا هو معنى أساطير

---

(7) انظر أيضاً: الأنعام/ 25، والأنفال/ 31، والنحل/ 24، والمؤمنون/ 83، والنمل/ 68، والأحقاف/ 17، والقلم/ 15، والمطففين/ 13.

الأولين)، وأن محمداً «افترى» هذه القصص، أي اختلقها بمعونة آخرين أو أمليت عليه. ومن اللافت للانتباه أن رد القرآن على هذا الزعم الأخير يتركز فقط على نفي «الافتراء» و«الاكتتاب»:

«قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض» (الفرقان/ 6).

في سياق تلك المحاولات الفاشلة زعم البعض أنهم يمكن أن يختلقوا -أو يفتروا- مثل هذا الذي اختلقه محمد وافتراه، فقالوا:

«لو نشاء لقلنا مثل هذا» (الأنفال/ 31)،

فكان رد القرآن عليهم قبول التحدي ومطالبتهم -أولاً- أن يأتوا

«بحديث مثله إن كانوا صادقين» (الطور/ 33)،

ثم خصص التحدي بعشر سور مفتريات، وأن يستعينوا بمن يشاؤون، وذلك بعد أن أوشكت كل تلك الاتهامات الباطلة أن تنال من عزيمة محمد كما يستنبط من قوله تعالى:

«فلعلّك تارك بعض ما يوحَى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أُنزل عليه كنز أو جاء معه ملك إنما أنت نذير والله على كل شيء وكيل * أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» (هود/ 12-13).

ولمزيد من السخرية منهم وإثبات عجزهم تحداهم القرآن أن

يجتمعوا ليأتوا بسورة واحدة مستعينين بكل من يستطيعون معاونتهم:

«وما كان هذا القرآن أن يُفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين * أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» (يونس/ 37).

ثم حسم القرآن القضية حسماً نهائياً حينِ أعلن استحالة وقوع الاستجابة، وأن يأتي العرب بشيء مثل القرآن:

«لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» (الإسراء/ 88).

8 ـ التوتر بين «الوحي» و«الشعر»: المخالفة

أليس في كل هذا السجال بين القرآن والعرب، بالإضافة إلى حالة «الدهشة» و«الغرابة» التي سببها نزول القرآن، ما يؤكد أن البُعد الأدبي هو الخصيصة المميزة للقرآن من حيث هو نص مارس فعاليته التأثيرية، والتي على أساسها آمن به من آمن وكفر به من كفر؟ لكن علينا أيضاً أن ندرك علاقة التوتر التي نشأت بحكم هذا السجال بين «الوحي» و«الشعر»، رغم استنادهما إلى تصور ثقافي واحد فحواه إمكانية الاتصال بين الإنسان وكائنات فوق إنسانية. وفقاً للقرآن كانت الجن تسترق أخبار السماء وتوحي بها إلى الكهان، الذين على أساسها يوجهون البشر في حياتهم التجارية والاجتماعية. وكان الشعراء يتلقون الوحي من «الجن»، سكان

«وادي عبقر» ومن هنا الوصف «عبقري» للشاعر. هذا «التوافق» التصوري المفهومي لم يلبث أن دخل في حالة «توتر» تتطلب التمييز بين الشعر والكهانة والسحر من جهة وبين الوحي من جهة أخرى، وهذا ما نجده ماثلاً في سورة الشعراء رقم 26. هذا التوتر تم حله بالتمييز بين المسارين، مسار الشعر ومسار النبوة. من أجل تحقيق هذا الحل كان لا بد من تمييز آخر بين نوعين من الجن: الجن الذي استمع إلى القرآن يُتْلى فآمن به (سورة الجن)، والجن الذي لم يؤمن فاكتسب صفة «الشيطنة». هكذا صار «الشعر» من وحي الشياطين، بينما القرآن من وحي المَلَك.

من الضروري أن نتوقع أن يُحدث هذا التصور الجديد نوعاً من التطور النوعي في فهم ظاهرة الشعر، لكن هذا التطور احتاج إلى انبثاق الدرس الأدبي متمثلاً في «نقد الشعر»، ومناقشة الظواهر التعبيرية الأدبية في القرون التالية، حيث تحوّل مفهوم وحي الشياطين للشعراء إلى مجال للتندر والسخرية. قال أحدهم ساخراً:

إني وكل واحد من البشر
شيطانه أنثى وشيطاني ذكر

ومع هذا التمييز بين «الشعر» و«النبوة» من حيث مصدر الوحي كان النبي عليه السلام في حاجة إلى الشعر في معركته ضد قومه الذين استخدموا سلاح الشعر في حربهم ضده. هكذا تم التمييز بين نمطين من الشعر: الشعر المؤمن، والشعر الكافر. وعلينا أن ندقق في الأزمة التي أحسها النبي عليه السلام في

استخدام الشعر ليهاجم قومه. التقاليد الشعرية في الهجاء تتجاوز الأفراد إلى القبيلة، وهكذا كان على «حسان بن ثابت» أن يهجو قريش التي وجهت سهام شعرائها لنقد محمد وأتباعه، على اعتبار أنهم قبيلة منشقة. تساءل النبي قائلاً لحسان: كيف تَهْجُوَهم وأنا منهم؟ فكان رد حسان: أَسُلُّكَ منهم كما تُسل الشعرة من العجين. هكذا استقرت هواجس محمد فقال لحسان: اهجهم وروح القدس يؤيدك. هكذا استقر شعر حسان في فضاء النبوة.

القارئ لسورة الشعراء، التي يستشهد بها دائماً على تحريم الشعر، يدرك بسهولة بنيتها الشعرية. إنه الشعر يهون من شأن الشعر. في أحسن الأحوال هذا تعبير عن كراهة لا عن تحريم، وهي ليست كراهة لمطلق الشعر، بل للشعر الذي لا يتواصل مع النبوة. إنها كراهة أخلاقية، أو إن شئنا كراهة أيديولوجية، وما أبعد هذا عن التحريم الديني. تَمَثَّل الشعر المقبول في شعر «حسان بن ثابت» و«عبد الله بن رواحة». ويشهد النقاد الكلاسيكيون جميعاً أن شعر حسان أصابه الضعف في الإسلام، ففقد قوّته وجزالته، ومن هنا قالوا «الشعر نَكَد بابه الشرّ، فإذا دخل عليه الخير لان». والمقصود في رأيي ليس الخير والشر بالمعنى الديني؛ فالشعر إذا لم يكن مثيراً ومهيجاً للمشاعر والأحاسيس (قارن بمفهوم التطهير عند أرسطو) لا يعيد بناء الوعي. الشعر الذي يقول لك ما تعرف مثل الفكر الذي يعتمد التكرار والإعادة بلا إفادة. يجب أن يحمل الشعر متلقيه إلى عوالم أخرى غير مطروقة، هذا هو «النكد».

أبو عمرو عثمان بن بحر الجاحظ، مفكر موسوعي الأفق متعدد المساهمات في أغلب مجالات المعرفة، استمع إلى قول الشاعر:

ليس من مات فاستراح بميت
إنما الميت ميت الأحياء

فصرخ: هذا ليس بشعر وقائله ليس بشاعر، ولولا أن أدخل في الحكم بعض العنت (المبالغة) لقلت لا يخرج من صلبه شاعر. **إنما الشعر صناعة وضرب من التصوير** (تأكيدي). هكذا يتجاوب «الجاحظ» من فضاء القرن الثالث الهجري مع فضاء القرن الرابع عشر، قرن سيد قطب وأمين الخولي.

لو كان القرآن حرَّم الشعر لسكت الشعر، ولكن الشعر ازدهر مرة أخرى مع الفتن والحروب، وازدهر في بلاط الخلفاء وفي دواوين الوزراء، وتعددت طرائق الشعراء ومناهجهم. لكن الشعر قبل هذا كله كان مصدر تفسير القرآن: يقول ابن عباس (حامل لقب ترجمان القرآن): «إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فعليكم بالشعر فإن الشعر ديوان العرب» (واضح أن الإشارة هنا للشعر الجاهلي). وبعبارة أخرى: احتاج القرآن إلى الشعر. هذا سر الهجوم الشرس الذي تعرض له طه حسين بسبب محاولته توثيق الشعر بإعادة فتح مناقشة مشكلة الانتحال. يظن البعض أن المساس بالشعر الجاهلي هو بمثابة المساس بالإطار المرجعي التفسيري للقرآن. لكن تلك قضية لا يتسع المجال لمناقشتها. سئلت سؤالاً عجبت له «هل أخطأ طه حسين أم لم يخطئ في

كتاب «في الشعر الجاهلي»؟ فأجبت أن كتاب «في الأدب الجاهلي» هو النسخة الموسعة باستثناء بعض العبارات التى رأى «طه حسين» أن حذفها - وأنا أوافقه الرأي - لا يخل بالمنهج. لكن سؤال «المنهج» صعب على خطاب التحريم والتجريم أن يخوض فيه. إنهم يرفضون النتيجة من دون فحص المقدمات، وهم يكرهون النتائج الفكرية التي لا تستوعبها عقولهم.

9 ـ الإعجاز الأدبي ومرجعية الشعر

ازدهار الشعر دليل على أن كراهة الشعر تمثل موقفاً فقهياً متزمتاً من البعض. ولم يخل الأمر من مرويات ركيكة في مبناها ومعناها. من الضروري هنا التنبيه إلى أن قضية «الإعجاز» تمحورت في الأساس على مفهوم «التفوق الأدبي» للقرآن على كل أنماط الكلام البشري، شعراً كان أم نثراً. صحيح أنها نوقشت أيضاً من منظور كلامي لاهوتي أدخلها في نسيج المعضلات اللاهوتية الخلافية بين كل من المعتزلة والأشاعرة، وأبعدها بالقدر نفسه عن مجالها الخاص البلاغي الأدبي. لكن هذا التداخل يعدّ أمراً طبيعياً في السياق الثقافي التاريخي الذي انبثقت فيه المعرفة بكل مجالاتها اللغوية والأدبية واللاهوتية والفلسفية والأخلاقية - وحتى التاريخية والجغرافية-من النقاش حول نص مركزي هو القرآن. وقد استمر النقاش دائراً على مثل تلك الوتيرة لتحديد معنى الفصاحة والبلاغة، ومدى حضورها وكيفية هذا الحضور في تفسير ظاهرة «الإعجاز».

ولا نريد أن نعيد هنا ما سبق لنا طرحه في أماكن أخرى عن هذا النقاش وطبيعته ودلالته[8]، ونتوقف عند جهد الشيخ «عبد القاهر الجرجاني» (470هـ/ 1078م) الذي صاغ مفهوماً متماسكاً لتفسير الإعجاز من منظور بلاغي نقدي. كانت القضية الأساسية في كتابي «عبد القاهر» «أسرار البلاغة» و«دلائل إعجاز القرآن الكريم» هي قضية التفرقة بين «مستويات الكلام»، تلك المستويات التي تبدأ من مستوى الكلام العادي المألوف متدرجة إلى مستوى «الكلام المعجز» الذي يعلو على طاقة البشر الإتيان بمثله. وللتمييز بين طرفي مستويات الكلام لا بد من تحديد خصائص الكلام «الأدبي» تحديداً دقيقاً. من أجل ذلك نراه لا يقنع بالتفسيرات التي طرحها أسلافه للإعجاز، كما أنه لا يكتفي بالوقوف في منطقة «اللاتعليل» التي وقفها البعض الآخر. هذا بالإضافة إلى أنه حريص كل الحرص على تحرير معاني المصطلحات التي استخدمها أسلافه وضبطها، خاصة مصطلحي «النظم» و«التأليف» اللذين فسّر بهما «الباقلاني» إعجاز القرآن.

في البداية يخصص عبد القاهر فصلاً في «أسرار البلاغة» عن «التجنيس» - أو الجناس - ليثبت أنه جزء من بنية الدلالة في النص الأدبي، وليبدد الوهم بأنه مجرد زينة لفظية (صوتية)

(8) انظر على سبيل المثال «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، بيروت ط4 1998، الفصل الخاص عن «الإعجاز»، ص: 139-168.

خارجية لا دخل لها في إنتاج الدلالة.[9] ثم هو يتوقف أمام الظاهرة نفسها في كتاب «دلائل الإعجاز» ليؤكد علاقتها لا ببنية المعنى فقط بل ببنية الأسلوب كذلك، وذلك في معرض الرد على من يحصرون مفهومي «الفصاحة» و«البلاغة» في الألفاظ وحدها وتلاؤمها الصوتي والإيقاعي فقط.[10] ويكون هذا مدخله لتحرير مفهوم «التجنيس» -و«السجع» فرع منه- من المعنى الذي حصره في مجرد الزينة الخارجية والبهاء الشكلي.

ولم يكن هذا الحرص على تحرير معنى مفهوم «التجنيس» مستقلاً عن محاولة الشيخ لتحرير مفاهيم «الفصاحة» و«البلاغة» من سجن ثنائية «اللفظ والمعنى»، التي انحبست فيها طويلاً، والخروج بها إلى رحاب علاقات التركيب، أو «النظم».[11] وتعريف عبد القاهر للنظم بأنه «قوانين النحو» ليس المقصود به قوانين النحو المعياري الذي يكتفي بالوقوف عند حدود التمييز بين «الصواب» و«الخطأ» في الكلام العادي، بل يقصد بـ«قوانين النحو» مستويات التراكيب والأساليب ذات التأثير الجوهري في إنتاج الدلالة، كالتقديم والتأخير، والفصل والوصل، والذكر

(9) انظر: أسرار البلاغة، شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط1 1973، الجزء الأول، ص: 99-111.

(10) انظر: دلائل إعجاز القرآن الكريم، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1984، ص: 61-62.

(11) انظر مناقشاته المفصلة لإزالة وهم ثنائية «اللفظ والمعنى» في «الدلائل»، ص: 417 وما بعدها، وكذلك في «الأسرار»، جزء أول، ص: 97 وما بعدها.

والحذف، وتعدد أساليب النفي والاستفهام والأمر والنهي والقصر والإطناب والالتفات.. إلخ.[12] وهذه القوانين إنما تستنبط من دراسة «الشعر» وكلام البلغاء، وعلى أساسها يمكن التمييز بين مستويات الكلام، وتحديد ما علا منه وما سَفُل، وفقاً لقدرة المتكلم على استثمار تلك القوانين استثماراً منتجاً. والحال كذلك، فتحديد مستوى الكلام أمر ممكن من منظور علم البلاغة.

من هذا المنطلق يرفض عبد القاهر الوقوف عند منطقة اللاتعليل، والاكتفاء بالقول إن «الإعجاز» أمر تُدْرَك صفته ولا تحيط به العبارة، كما يرفض قول القائلين: «إن عجز العرب عن معارضة القرآن ينهض حجة على من أتى بعدهم». لا يقنع عبد القاهر إلا بالتعليل المقنع والتفسير الكاشف. لا يقنع عبد القاهر بمفهوم أن الإعجاز واقع خارج النص، فهذا لا يفسر التحدي. وكذلك لا يقنع بأن الإعجاز يقع في صدق إخباره عن الماضي وعن الحاضر والمستقبل، فذلك يحصر الإعجاز في آيات من القرآن دون سائر الآيات والسور. أما ذلك التأويل الذي يحصر الإعجاز في أنماط بعينها من التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة فعبد القاهر يتساءل محقاً: فماذا عن المواطن التي لا تتضمن أياً من تلك الأنماط البلاغية، وهي الأكثر في القرآن؟ لا يقنع عبد القاهر بآراء سابقيه، ويرى، وفقاً لنظريته في «النظم»، أن الإعجاز

---

(12) انظر «الدلائل»، ص: 81-28.

كامن في بنية القرآن ذاتها وليس خارجها بأي حال من الأحوال، وهو كامن في كل آية من آياته طالت أم قصرت، وأياً كان موضوعها: قصصاً أو تشريعاً أو عقيدة، إنذاراً أو بشارة أو وصفاً، وعداً أو وعيداً. . إلخ. هذا الإعجاز ظاهرة يمكن اكتشافها في كل عصر وفق قوانين يمكن اكتشافها من تحليل الكلام البليغ، ولا تتوقف معرفته على العرب الذين عاصروا الوحي.[13]

والطريق الموصل إلى العلم بمعجزة القرآن الباقية أبداً ولمن أراد الوصول إلى معرفتها هي معرفة قوانين الكلام، التي لا مدخل لها بدورها إلا دراسة «الأدب»، والشعر بصفة خاصة. وطبقاً للقاعدة الفقهية المعروفة «ما لا يتم فعل الواجب إلا به فهو واجب» تصبح دراسة «الأدب» واجباً دينياً لمن أراد الوصول إلى معرفة «براهين» الإعجاز، التي هي حجة صدق النبوة والدليل الهادي إلى الإيمان الواعي، من دون إيمان التقليد. وحتى في الدروس الدينيّة يعتبر الدّرس اللغوي ضرورياً. لا يكتفي عبد القاهر بتأكيد أن دراسة الشعر واجب ديني، بل يتهم أولئك الفقهاء الذين يقللون من شأن الشعر ويهونون من شأن دراسته بأنهم في الحقيقة يسدون أمام العلماء طريق العلم بأخطر قضايا الدين، ويقفون حائلاً بين العالم المسلم وبين أدائه لأهم واجباته العلمية:

«وذلك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أنه كان على حد

(13) دلائل الإعجاز، ص: 10.

من الفصاحة تقصر عنها قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يُطْمَحُ إليها بالفِكَر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يُشَكُّ أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد فيه بعض الشعر على بعض -(إذا كان الأمر كذلك) كان الصاد عن ذلك (=دراسة الشعر ومعرفة قوانين التباين والتفاضل فيه) صاداً عن أن تُعْرَف حجة الله تعالى، وكان مثْلُه مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرأوه. . . فمن حال بيننا وبين ما له كان حفظنا إياه، واجتهادنا في أن نؤديه ونرعاه كان كمن رام أن يُنْسيناه (=القرآن) جملة، ويُذْهِبَه من قلوبنا دَفعةً. فسواء من منعك الشيء الذي تنتزع منه الشاهد والدليل (=على إعجاز القرآن، وهو دراسة الشعر والأدب) ومن منعك السبيل إلى انتزاع تلك الدلالة، والاطلاع على تلك الشهادة».[14] (الزيادة بين الأقواس من وضعنا لبيان المعنى.)

ليس علم الشعر إذن، فيما يرى عبد القاهر، مجرد علم مساعد لفهم القرآن يتساوى مع غيره من العلوم المساعدة، بل هو

(14) السابق، ص: 8-9.

«العلم» الذي لا غناء عنه، والذي يحتل قبل أي علم آخر مرتبة الضرورة القصوى، لأنه يقع في مرتبة «الوجوب» الدينية. من هنا يصبح علم العلوم، لا في الكشف عن «الإعجاز» فقط، بل في حسم الخلاف في قضايا «التفسير والتأويل»، وفي حماية «المفسِّر» و«المؤوِّل» من المغالطة في الدعوى أو الوقوع في أسر أوهامه الإيديولوجية. إن علم الشعر بلغة عبد القاهر:

«باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعان شريفة، ورأيت له أثراً في الدين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وإنه ليؤمِّنك من أن تُغالِط في دعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين الهدى ثم لا تُهْدى إليه، وتُدِلَّ بعرفان ثم لا تستطيع أن تدُلَّ عليه، و(يؤمِّنُك) أن تكون عالماً في ظاهر مُقلِّد، ومستبيناً في صورة شاك، وأن يسألك السائل عن حجة يُلقي بها الخصم في آية من كتاب الله تعالى أو غير ذلك فلا ينصرف عنك بمقنع». [15] (ما بين الأقواس إضافة من عندنا لإبراز المعنى.)

---

(15) السابق، ص: 41-42.

10 ـ خاتمة

إذا كان عبد القاهر قد حل أزمة «التوتر» بين الشعر والوحي باتخاذ الشعر منطلقاً لفهم خصائص الكلام البليغ، فإن «سيد قطب» وأبناء جيله قد وسّعوا منظور القرآن ليشمل كل الفنون كما رأينا. ولم يكن ممكناً لعبد القاهر أن يخطو هذه الخطوة من دون إنجازات سابقيه المعرفية في مجال اللغة والبلاغة واللاهوت والفلسفة. ولم يكن يكن ممكناً لسيد قطب وأبناء جيله فتح مجال الرؤية إلا بما قام به رواد النهضة أمثال «محمد عبده» رائد المدخل الأدبي والتحليل السردي بلا منازع. وهو نفسه «محمد عبده» الذي فتح أفق المعنى الديني لاحتضان فني التصوير والنحت بفتاواه الجريئة التي اخترقت حوائط التقليد والركود وأعادت المعنى الديني إلى جماعة المؤمنين. من هذا المجال الخصب الواعد والمحمل بالبشارة كتب محفوظ «أولاد حارتنا»، التأويل الأدبي الإبداعي للقصص الديني، لكن المناخ كان قد تغير، وكانت وعود البشارة بالمستقبل المضيء تعاني من اختناق الحريات. لم يتفهم كثيرون إصرار محفوظ - بعد حصوله على جائزة نوبل - على عدم طبع الرواية في مصر إلا بعد موافقة الأزهر. وفي يقيني أن محفوظ أعاد كتابة «أولاد حارتنا» في «ملحمة الحرافيش»، فانتقل بها من شكل «الأليجوري»/ التمثيل الشفاف إلى بنية سردية أكثر تعقيداً وغنى.

من نافلة القول أن نقول إن الاعتراض على الأعمال السردية - ما يثار حول الروايات والشعر والأعمال الابداعية، كما حصل

مع «أولاد حارتنا»- يقوم على خلط بين «الأصوات» في الفنون السردية. بسبب هذا الخلط يحاسب المؤلف على أقوال الشخصيات، كما يحاسب صناع الفيلم أو المصور والنحات. كان «حسان بن ثابت» ينشد شعراً في المسجد النبوي، شعراً حسبه البعض فاحشاً؛ لأنه يتضمن مفردة لغوية تنتمي إلى مجال العلاقة الجنسية. اعترض المعترض «أَفُحْشٌ في مسجد رسول الله؟» فقال حسان «إنما الفحش عند النساء»، وهذا تمييز دقيق بين «الفعل» و«القول الشعري».

الدين لا يحرِّم الفنون، إنما يحرِّمها من يتصورون أنفسهم حماة الدين والأخلاق والأعراف والتقاليد. وهم أنفسهم حماة الأمر الواقع ومن يلفّ لفّهم من بعض الإعلاميين والمثقفين الذين يدافعون عن قرارات السلطات التي تسمح وتمنع وفق منطق هو الآخر ينتمي إلى الماضي. إن قضيّة عدم التحريم هي أولاً وأخيراً قضية «الحرية» في كل الفضاءات الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية. رفع حصار الحماية الذي يمارسه الاستبداد، كأن الشعوب لم تتجاوز مرحلة الطفولة. أيّ تحليل لخطاب التحريم في أي مجال سيجد مفهوم «الحماية» قاراً فيه: حماية المشاهد (التلفزيون وكل الفنون المرئية)، حماية القارئ (مصادرة الكتب والأعمال الشعرية والروائية)، حماية الأخلاق والقيم (المراقبة على المصنفات). كل الاستبداد يرتد إلى ادعاء الحماية؛ لأن المستبد «أب» و«راع» و«حكيم» و«ملهم» و«خالد» نفديه بالروح والدم، وهذه صفات يتشارك فيها الحاكم الزمني أو الديني.

الفن، شأنه شأن التعليم والفكر والبحث العلمي والإعلام الحر، أضواء تعري هذه الأقنعة. من هنا الخطورة على كل أشكال الاستبداد ومستوياته. ومن هنا حاجتنا إلى الفن وإلى الحرية.

إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً[1]

(1) نشرت هذه الدراسة ضمن أعمال الندوة المنعقدة بحلب في الذكرى المئوية للكواكبي (31 أيار-1 حزيران 2002)، المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، فرع الدراسات العربية، دمشق 2003، ص: 71- 106.



1 ـ تقديم

لقد درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، أي العاشر الميلادي، - باستثناء الشيعة وبعض المتصوفة - على تفضيل مصطلح «التفسير» على مصطلح «التأويل». وصار شائعا أن «التأويل» جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار - أو بالأحرى ضلالات - من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية.

صحيح أننا نجد عند جلال الدين السيوطي (القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي) تمييزاً دلالياً بين مصطلحي «التفسير» و«التأويل» يضعهما معا على قدم المساواة، من حيث ارتباط كل منهما بالآخر، وحاجة المفسر - أو المؤول - لهما معاً، وذلك على أساس أن «التفسير» هو شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن «التأويل» هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز... إلخ. لكن ما يقوله السيوطي في القرن التاسع ليس في

مجمله إلا إعادة صياغة وترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل وربما حتى نهاية القرن الخامس الهجري حيث ينقل كثيراً من أقوال الإمام الغزالي[2]. ومعنى ذلك أن الأقوال التي يرويها السيوطي عن السلف يمكن أن تؤخذ على أنها وصف للممارسة الفعلية في مجال التفسير في عصره، وهو العصر الذي كان يعتبر «التأويل» مصطلحاً مشبوهاً إن لم يكن سيّئ الدلالة.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن مصطلح «التأويل» اكتسب دلالته غير الحسنة تدريجياً، ومن خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي. ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. من هذه الأقوال ما يروى عن علي بن أبي طالب حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذي أحدث انشقاقاً في صفوف جيشه، فقال علي: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله»، وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي لا تتضمن أي دلالة معيبة

---

(2) السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط 3، القاهرة، 1370 هـ. / 1951م.

لكلمة «تأويل» التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال رداً على المحكِّمة كذلك: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»[3]. وهو الذي قال لابن عباس وهو بصدد الحِجَاج مع الخوارج: «لا تحاجّهم بالقرآن فإن القرآن حمّال أوجه، بل حاجّهم بالسنّة».

وفي ما يورده محمد بن جرير الطبري، (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) عن بعض التابعين في شرح الآية 7 من سورة آل عمران، هناك من يقول عن «الذين في قلوبهم مرض» الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج[4]. والعبارة في دلالتها الحرفية تعني أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابه من القرآن واتباعه بهدف الفتنة لأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا اللّٰه بنص الآية المذكورة. ولعلنا نعلم جميعاً أن هذه الآية صارت في ما بعد محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول علامات الوقف والوصل فيها كذلك.

---

(3) انظر: محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط 4 1979 م، الجزء الخامس، ص 48 - 49 وكذلك ص 66.

(4) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971 م، الجزء السادس، ص198.

2 ـ صراع المصطلحات

ولعلّنا لا نحتاج هنا إلى شرح ما هو معروف تماماً من تعدد التأويلات واختلاف التفاسير بدءاً من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية، حتى صار مصطلح «المؤوّلة» يضم إلى الخوارجِ الشيعةَ والمعتزلة والمتصوفة. ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية واللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي عن طريق تأييد الدولة، بدءاً من عصر المتوكل، للفكر الفقهي السنّي المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السنّي. من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي والفكري، أو بين الدنيوي والديني، تأثيره في إلصاق دلالة «التحريف» بدلالة «التأويل». الأمر الذي جعل مصطلح «التفسير» يتقدَّم تدريجياً ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية.

ولكي تتضح أبعاد هذا الإحلال لمصطلح «التفسير» محل مصطلح «التأويل» ينبغي العودة إلى كلمة تفسير في مجال التداول اللغوي. ومن الجدير بالذكر أن كلمة «تفسير» لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة «تأويل» أكثر من عشر مرات. وإذا أخذنا النص القرآني - الذي طالت فترة نزوله أكثر من

عشرين عاماً - نموذجاً لما يسمّى في الدراسات اللغوية «معَدَّل الانتشار»، لجاز لنا أن نقول إن كلمة «تأويل» تنتشر في اللغة العربية في عصر القرآن أضعاف انتشار كلمة «تفسير». هذا بالإضافة إلى أن كلمة «التفسير» - وهناك خلاف حول جذرها اللغوي، هل هي من الفسر أم من السفر- تعني في الغالب ما يقترب إلى حد كبير من معنى «الترجمة» الآن، وإن كانت ترجمة داخل النظام اللغوي نفسه. من هنا نفهم لماذا أطلق ابن جني (أبو الفتح عثمان، القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) على شرحه لديوان المتنبي اسم «الفَسر» وهو مجرد شرح لمعاني المفردات. أما أول كتاب كبير في شرح القرآن، وهو كتاب محمد بن جرير الطبري، الذي ضمّ داخله كلَّ ما سبقه في مجال شرح النص القرآني، فقد أطلق عليه اسم «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» وهو يبدأ كلَّ آية بالشرح قائلاً: «تأويل قوله تعالى. . .»

وخلاصة ذلك أن ما يقوله السيوطي عن الفرق بين «التفسير» و«التأويل» وأنَّ أولهما بمثابة تمهيد للثاني ضروري له، كلام صحيح في مجمله، وفي الممارسة الفعلية لعملية الشرح، التي هي «التأويل» لا بد من المرور بالتفسير. لكن وصف الممارسة العملية لا يكفي لبيان ما حدث من تفضيل لمصطلح «التفسير» على مصطلح «التأويل»، وهو الأمر الذي حاولنا شرحه باختصار في فصل آخر. ولكن ألا يفضي هذا الشرح الذي قدمناه إلى إبراز أن ثَمة إشكالية في المصطلحات ذاتها، فضلاً عن عملية التأويل في الممارسة العملية؟!

هذا السؤال يقودنا إلى كلمة «إشكالية» في العنوان، وهي بدورها كلمة لا تُتَقَبَّل بسهولة في مجال الدراسات القرآنية الذي يبدو مجالاً شديد الوضوح، وإن كان مجالاً عميقاً متسع الأطراف، بحراً لا ساحل له عميق الأغوار، إذا استخدمنا لغة القدماء. ويعجب الإنسان مشدوداً بجمال الاستعارة كيف يكون بحرٌ لا ساحل له عميق الأغوار خالياً من الأمواج المتلاطمة على سطحه، ومن الدوامات القاتلة في أعماقه. لكن هذا هو الفارق الواسع بين دلالة أقوال القدماء المجازية في الغالب، وبين الفهم السطحي المعاصر لتلك الأقوال. في الفهم السطحي المعاصر ابتذال للأقوال نابع من نزعها من سياقها الكلي المعرفي واللغوي معاً.

منذ تساءل عمر بن الخطاب عن معنى «الأبّ» في قوله تعالى «وفاكهة وأبّا»[5]، وقبله في عصر التنزيل تساءل المسلمون عن معنى الظلم في قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»[6]، فشرحه لهم الرسول بأنه الشرك في هذا السياق، مستشهداً بما ورد في نصيحة لقمان لابنه في القرآن كذلك «يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم»[7]. منذ هذا العصر والمسلمون يدركون أن شرح القرآن ليس أمراً بسيطاً سهلاً، وهذا الإدراك لإشكالية التأويل هو الذي جعل ابن أبي طالب يحذر ابن

---

(5) سورة «عبس» (رقم 80)، الآية: 31.

(6) سورة «الأنعام» (رقم 6)، الآية: 82.

(7) سورة «لقمان» (رقم 31)، الآية: 13.

عباس من الانزلاق إلى هاوية «التأويل» و«التأويل المضاد» في نقاشه مع الخوارج. بل هذا الإحساس هو الذي يمكن أن نتبيَّنه من وَجَل الجيل الأول من الصحابة من الدخول في عملية التأويل، مثل قول الصديق أبي بكر: «أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن برأيي»، وهي أقوال تم للأسف تحريف دلالتها كذلك في سياق الطعن في التأويل ومهاجمته.

لكن هذا الحَذَر لم يمنع القَدَر. فالحياة تتقدم والمجتمع الإسلامي ينمو وتتسع دائرة الثقافات التي يتفاعل معها الإسلام، وتتعدد مرجعيات التأويل، وإن كان ذلك التعدد لا ينفي وحدة المنظور الذي يمكن أن نطلق عليه مصطلح «رؤية العالم» الإسلامي. وليس هذا أمراً غريباً في سياق حضارة مركزها نص ديني منزل من الله بلغة القوم الذين أُرسل فيهم الرسول. هنا تتعدد المرجعيات بين لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية، ويصبح «التأويل» أداة من أهم أدوات التوافق مع المرجع الأول، النص القرآني، مركز هذه الحضارة. هل يمكن بعد ذلك النظر إلى التأويل تلك النظرة السطحية الساذجة إلى حد كبير؟ أم أن التأويل إشكالية الإشكاليات في العقل المسلم قديماً وحديثاً؟

3 ـ الإشكال قديماً

لكي نتناول إشكالية التأويل قديماً يجب ألاّ يغيب عن بالنا أبداً ما أشرنا إليه من إحساس الجيل الأول من المسلمين - جيل الصحابة - بثقل المهمة ومشقتها حتى أوشك بعضهم أن يقترب

بها من مجال التحريم. ولم يكن الأمر كما يحلو لبعض المعاصرين أن يفهموا، هرباً من «التأويل» وخشية منه اكتفاء بالتفسير، فلم يكن قد تبلور هذا «التضاد» الذي حدث مؤخراً بين التفسير والتأويل. بل كان الأمر ما صاغه علي بن أبي طالب عن «احتمال الوجوه» الذي يفضي إلى إمكانية التضارب والتضاد، لكنه هو نفسه، أي علياً بن أبي طالب، الذي قرر أن القرآن «بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال» أي قرر أن «التأويل» لا مفرَّ منه، لكنه ليس أمراً سهلاً، ويجب من ثَمَّ ألاّ يكون موضوعاً للتلاعب السياسي.

لكن المتأخرين بعد القرنين الرابع والخامس الهجريين، (العاشر والحادي عشر الميلاديين)، قد تلاعبوا بدلالات كلام القدماء، كما يتلاعب المحدثون بدلالات كلام هؤلاء المتأخرين، فقاموا بإحداث ذلك الفارق المزعوم بين «الرأي المقبول» و«الرأي المذموم» في مجال التأويل، وذلك ليضعوا اجتهادات المسلمين من غير فقهاء أهل السنة والجماعة داخل دائرة «الرأي المذموم» المحرّم، بينما يصبح الوصف «رأي مقبول» خالصاً لهم. وانتشر في كتب المتأخرين، خاصة «ابن تيمية» وتلميذه «ابن القيم»، التحذيرات من التفاسير الضارة والتأويلات المُنحرِفة. وحين يريدون أن يظهروا تسامحهم إزاء بعض تفسيرات المعتزلة، يشيرون إلى تفسير الزمخشري لقيمته البلاغية، مع التحذير من ضلالاته الاعتزالية، وعدم السماح بمطالعته إلا للمتمكّنين من براهين أهل السنّة والجماعة. ومن اللافت للانتباه أن الطبعة

المشهورة للكتاب - طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة - تتضمن ردود ابن المنير السني وتعليقاته على انحرافات الزمخشري بالهامش[8].

والاختلاف في التأويل بين أهل السنّة والجماعة - وهو مصطلح إيديولوجي - من جهة وبين المعتزلة من جهة أخرى، أقدم من الزمخشري وابن المنير، وهو بالطبع أقدم من ابن تيمية وتلميذه. ولعل بعض النماذج يمكن أن تكشف الجذور التاريخية لهذا الاختلاف في منبعها الأصلي. ومن دون الدخول في التفاصيل، يمكن القول إن تاريخ تأويل القرآن ومن ثَم إشكاليته تنبع من تجدّد الحياة بالحركة مع ثبات النص في منطوقه. وهي الإشكالية التي عبّر عنها علماء أصول الفقه حين قالوا بندرة النصوص مع تكاثر الوقائع وتجددها. وإذا كان علماء الأصول قد حلوا إشكاليتهم بمقولة: «خصوص السبب وعموم اللفظ» فجعلوا من «عموم اللفظ» قاعدة للفهم، ومن «خصوص السبب» قاعدة للقياس، فإن هذا الحلّ العبقري لم يتجاوز حدود آيات الأحكام والتشريعات التي تمثل أقل من سُدس آيات القرآن كله[9].

هكذا تمثل حقيقة تجدّد الوقائع وتكاثرها تحدّياً للعقل الفقهي إزاء ندرة النصوص، فكانت الاستجابة مزدوجة عقلياً ولغوياً.

---

(8) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وبهامشه «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» لأحمد بن محمد الاسكندري المالكي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط 3، 1966 م.

(9) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، نوع «أسباب النزول».

الظاهرة نفسها، ظاهرة التحدي، واجهها العقل المعتزلي، وإن على مستوى آخر هو مستوى فهم العقيدة، فكانت استجابته بالمثل مزدوجة عقلياً ولغوياً. على المستوى اللغوي وجد المعتزلي في مقولة «المجاز» - وهي مقولة لغوية - حلاً لإشكالية التعارض الظاهر بين النص والعقل. وكان اعتماده في استجابته العقلية على القياس - قياس الغائب على الشاهد - إدراكاً للمطلق في مخالفته للمحدود من كل وجه، فهو قياس مخالفة لا قياس مطابقة كما تصور بعض الدارسين[10]. وبناء على قياس المخالفة هذا بين الله من جهة والعالم والإنسان من جهة أخرى تمّت الصياغة شبه الفلسفية لمفهومي «التوحيد» و«العدل»، وهما أساس مبادئهم الخمسة المعروفة، بل «العدل» هو أساس التوحيد كما يقرره الخياط في كتاب «الانتصار»[11].

لنفور أهل الحديث والفقهاء من فكر المعتزلة وطرائق استدلالهم أسباب كثيرة ليس هنا مجال شرحها. ويكفي فقط القول إن أهل الحديث والفقهاء كانوا ينفرون عموماً من التعمق

---

(10) انظر: محمد عابد الجابري: العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 1989 م. وفيما يتصل بمنهج المعتزلة في التأويل، انظر دراستنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، ط 3، 1993م.

(11) الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان): الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحقيق: ينبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957، ص: 13 - 14.

المعرفي في أسرار النص القرآني، ذلك أن نفورهم من المعتزلة والفلاسفة لم يكن أكثر من نفورهم من المتصوفة، خاصة من هؤلاء الذين يتفوهون بعبارات غريبة أو يقيمون زهدهم على أساس عرفاني. لهذا دفع الحلاج وكذلك السهروردي الثمن غالياً من حياتهم، ودفعه غيرهم من سمعتهم اتهاماً بالإلحاد والزندقة والهرطقة. وربما كان لقبول علماء أصول الفقه التحدي في مجال آيات التشريع والأحكام أسباب عملية لاتصال تلك القضايا بالحياة اليومية والمصالح المباشرة. هذا بالإضافة إلى أن القياس الذي اعتمدوه كان قياساً بسيطاً من الوجهة العقلية، لأنه ببساطة قياس تطابق لا مخالفة.

وبصرف النظر عن أسباب الاختلاف بين أهل الحديث والفقهاء وبين غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، فإن استجابة هؤلاء الأخيرين للتحدي نفسه على مستوى العقيدة والفكر والأخلاق لم تكن مقبولة من الفقهاء. لننظر في مسألة «استواء الله على العرش» ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (20/ 5) ﴿إن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (7/ 54) والتي يرى المعتزلة أنها «مجاز» أو صورة تمثيلية (تمثيل) وليس هناك عرش ولا استواء بمعنى الجلوس. وهم في هذا التأويل ينطلقون من استحالة المعنى الحرفي في حق الله الذي «ليس كمثله شيء وهو اللطيف الخبير»[12]. إذا كان الله مستوياً

(12) انظر: القاضي عبد الجبار أبو الحسن الأسدآبادي: متشابه القرآن، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 1، القاهرة، 1966 م، ص: 35-36.

على العرش فمعنى ذلك من منظور المعتزلة أنه محدود في المكان، وأنه جسم يقبل الأعراض. . . إلخ. واعتماد المعتزلة في مرجعية التأويل على القياس العقلي - قياس المخالفة - يجد له كذلك مرجعية في بنية النّص القرآني كما تصوروها من خلال ثنائية «المحكم والمتشابه» التي سنتناولها في هذه الدراسة.

في مقابل هذا التأويل الاعتزالي لهذه الآية ولأمثالها، مما يطلق عليه اسم آيات «الصفات»، يتمسك الفقهاء بالمعنى الحرفي للاستواء على العرش. لكنهم يحاولون مع ذلك جهدهم في نفي «المشابهة» التي يفضي إليها الفهم الحرفي، فتوصلوا إلى تلك الصياغة التي تنسب إلى مالك بن أنس أحياناً وإلى أحمد بن حنبل أحياناً أخرى، تلك هي العبارة التي صارت شائعة وتتكرر عبر الأجيال حتى يومنا هذا: «الاستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة».

لو تأملنا قليلاً هذه العبارة المتداولة في كل دوائر الفكر الإسلامي - والتي لم يتأملها أحد على ما يبدو تأملاً عميقاً - لوجدنا أنها عبارة تتضمن تناقضاً على أكثر من مستوى: المستوى الأول أن ما هو معروف لا بد أن يكون مدركاً بالحس أو بالعقل أو بالخيال، وهو في كل حالة من تلك الحالات لا يكون مجهول الكيفية، فما هو مجهول من حيث كيفيته - والكيف أحد الأعراض التي يتحدد بها الشيء - لا يكون معروفاً. المستوى الثاني: أن «الاستواء» معطى لغوي لا تنكشف دلالته إلا من خلال سياق تركيبي هو الجملة في الحد الأدنى، وما يسبقها وما يتلوها

في الحد الأوسط، ثم هو سياق النص في تركيبه في الحد الأعلى. وعلى ذلك فالقول إن «الاستواء» معروف قول يتناول المفهوم الذهني، الذي هو المدلول المباشر للدال اللغوي، ولا علاقة له بالعبارة القرآنية. المستوى الثالث من التناقض نفي «الحديث» بزعم أنه بدعة مع أن الآيات القرآنية «حديث» عن الاستواء، من حيث هو فعل إلهي.

أمثال العبارة السابقة من أقوال الفقهاء تؤخذ هكذا من دون تحقيق أو فحص لمحتواها، ولا شك أن إيقاعها الثلاثي الذي يجعل الدلالة الحرفية واضحة (الاستواء معروف) ويجعل التأويل الاعتزالي كاذباً (والكيف مجهول) ثم يطرح الأمر برمَّته في هاوية البدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. هذا الإيقاع الثلاثي التنغيمي في تصاعده من المعروف إلى المجهول إلى البدعة يمارس تأثيراً شبه سحري حين يُتلى على العامة في المواعظ. وهكذا تتم تعبئة عوام المسلمين وأشباه المتعلمين منهم ضد «التأويل» لحساب «التفسير».

ولعل أهم تفسير يشار إليه بوصفه أعظم التفاسير عند أهل السنّة والجماعة - عدا كثرة استشهاده بالمرويات الإسرائيلية - هو كتاب ابن جرير الطبري «جامع البيان». وإذا تفحصنا كتاب «جامع البيان» بخصوص قضايا التأويل العقلي، وبصرف النظر عن أن مصطلح «التأويل» هو الدّال على عملية الشرح كلها عند الطبري كما أسلفنا، فسنلاحظ غياب هذا النوع من التأويل، وهو الغياب الذي يفسره الباحث الساذج كموقف ضدَّ «التأويل» لصالح

«التفسير». والحقيقة أن غياب تلك القضايا عن كتاب الطبري غياب له دلالة تستحق التأمل. إن الطبري يشرح معنى «الاستواء» شرحاً وافياً في الآية 29 من سورة البقرة «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسوّاهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم»، وهي آية لا تثير إشكالية الاستواء على العرش التي تثيرها الآيات الأخرى المشار إليها فيما سلف. وهي الآيات التي يمر عليها الطبري متجاهلاً الإشكالية ومكتفياً بالقول: «لقد شرحنا الاستواء فيما مضى فلا حاجة لإعادته هنا»[13]. ما معنى هذا التجاهل من جانب الطبري لإشكالية ما تزال مستمرة حتى الآن؟ بل هي إشكالية أنتجت كتابا هاما هو «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» بعد الطبري بحوالى أربعة قرون، وهذا الكتاب يتضمن فصلاً كبيراً بعنوان «طاغوت المجاز»، فكيف يمر عليها الطبري هكذا مرور الكرام في القرن الثالث الهجري؟!

ليس الغياب بالضرورة دليلاً على عدم اتفاق الطبري مع المعتزلة، كما أنه أيضاً ليس قرينة على اتفاقه معهم، وقد يكون للصمت، مع ذلك، دلالة. لقد عاصَرَ الطبري عصر ازدهار الحنابلة وسيطرتهم، من خلال التحالف مع السلطة السياسية في

---

(13) انظر: الطبري: جامع البيان، تحقيق «شاكر» (سبقت الإشارة إليه) الجزء الأول ص: 428 - 431، وانظر كذلك المجلد الحادي عشر، مطبعة الريان، القاهرة، (مصورة عن طبعة بولاق القديمة)، ص: 482 - 483.

بغداد، والطبري فقيه له اجتهاداته الفقهية الكبيرة على مستوى النظر والتطبيق معاً، وله في مجال نقد المرويات سنداً ومتناً كتاب هام لم ينل ما يستحقه من اهتمام الباحثين بعد، هو كتاب «تهذيب الآثار». وقد كان له رأي في ابن حنبل أثار عليه الحنابلة حتى أوشكوا أن يقتلوه، فظل رهين بيته حتى مات ودفن. فهل كان لهذا السياق تأثيره الذي جعل الطبري يتحاشى الدخول في مناقشة هذه الموضوعات الشائكة؟! لا يمكن أن نطرح إجابة دقيقة عن هذا السؤال، خاصة أن كتاب الطبري أُمْلِيَ على طلابه، فلا يمكن الجزم يقيناً بسبب هذا الغياب. لكن الغياب كما سبق القول لا يعني الاتفاق مع تأويل المعتزلة، وهو بالتأكيد لا يعني المخالفة التامة. هذا بالإضافة إلى أن كتاب الطبري من أهم الكتب في حرصه الدائب على القيام بعمل تأويلي حقيقي يمثل تركيباً لا بين التفسير والتأويل فقط، بل بين علوم القرآن النقلية كافة وبين العمل التأويلي الحق.

والسؤال الآن: هل ثمة وجود حقيقي لمصنفات في مجال التفسير تكتفي بشرح المفردات - أي الترجمة - وتنبو عن التأويل حتى بالمعنى الاعتزالي؟! مثل هذه الكتب موجودة بالفعل ولكنها لا تدَّعي أنها تفسير، بل هي شروح للمفردات مثل كتب «غريب القرآن» على سبيل المثال. إن عملية التأويل واحدة في جوهرها، لأن الوصول إلى «الدلالة» - التي هي ضالة المفسر - يتطلب جهداً على درجة عالية من التركيب، كما أنه يتطلب فهماً أو تصوراً - ولو ضمنياً - لماهية النص القرآني.

لقد اعتمد المعتزلة على الآية السابعة من سورة آل عمران والتي تقول إن الكتاب -القرآن- «فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» وصاغوا نظرية في التأويل تعتمد على فهم المتشابه -الغامض- قياساً على مرجعية المحكم، أي الواضح. ومن خلال نظريتهم في المعرفة واللغة حدّدوا عدة مستويات للوضوح ومثلها للغموض، وصارت نظريتهم في التأويل في قالبها النظري التجريدي الخالص نموذجاً محتذى عند خصومهم. فما هو موطن الخلاف إذن؟ موطن الخلاف أن الآية المشار إليها أثبتت للجميع وجود الواضح ووجود الغامض، لكنها لم تحدد ما هو الغامض وما هو الواضح، وليس ثمة في القرآن تحديد. لذلك صار من السهل على المعتزلة أن يجعلوا المعرفة العقلية مقياساً، فما يتفق مع المفاهيم العقلية بدلالته اللغوية المباشرة فهو الواضح المحكم، وما يبدو متناقضاً معها فهو المتشابه الغامض الذي لا سبيل إلى تقبل دلالته اللغوية المباشرة. وهنا تتدخل أداة «المجاز» لتزيل الغموض وتنفي وهم التناقض بين المتشابه والمحكم. وتلك هي بالضبط النظرية التي استعارها ابن رشد وطورها في التأويل على قانون الكلام العربي لنفي التعارض بين الشريعة والبرهان[14].

في كتابه «متشابه القرآن» يصوغ القاضي عبد الجبار الأسد

---

(14) انظر: ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1972 م، ص: 32.

آبادي المعتزلي (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) نظرية المعتزلة تلك في شكلها الأكثر نضجاً، لكن كتاب ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن» في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي يؤكد في ردوده على المعتزلة أنه يتبنى نظريتهم، حتى في قراءة نهاية الآية على العطف وليس على الوقف ثم الاستئناف «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به». والخلاف هنا يكمن في تحديد ما هو محكم وما هو متشابه، فما يعتبره المعتزلة محكماً واضحاً هو عند خصومهم متشابه غامض والعكس صحيح[15]. وهذا معنى قولنا إن القالب النظري التجريدي الخالص لنظرية المعتزلة صار هو النموذج المحتذى عند الخُصوم. وهذا ما نجده واضحاً جداً في تعليقات ابن المنير السني على تفسير الزمخشري.

ولأن خلاف الأشاعرة مع المعتزلة تركّز في النهاية حول قضايا العدل، وفي القلب منها قضية «خلق الأفعال»، فقد حدث اتفاق في تأويل آيات الصفات، وهي الآيات المتصلة بقضية التوحيد والتنزيه. لكن هذا الاتفاق لم يُتح له النمو والتواصل في الفكر الإسلامي لأسباب عديدة. لعل من أهم هذه الأسباب حالة التمزق السياسي التي أصابت الإمبراطورية الإسلامية، وما أدت إليه من ضعف انتهى باكتساح المغول لبغداد، وصارت المخاطر

(15) انظر نماذج لهذا الخلاف في كتابنا «الاتجاه العقلي في التفسير»، ص: 164 - 178.

تهدد كل الأقاليم الإسلامية. ومن شأن ذلك الخطر الخارجي أن يؤدي إلى نمو نزعة الاحتماء بما تتصور الجماعة أنه خصائصها الذاتية. لذلك كان من الطبيعي نمو الفكر الحنبلي وسيطرته في كثير من مجالات الفكر الإسلامي. وهنا سنلاحظ أنه حتى تأويلات الأشاعرة لآيات الصفات، انطلاقاً من اتفاقهم مع المعتزلة في محور «التوحيد»، صارت تأويلات غير مشروعة من منظور الفكر الحنبلي المحافظ. صحيح أن ابن تيمية - وهو من أهم ممثلي الفكر الحنبلي - يعلن نظرياً «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، لكن مرجعية الاتفاق عنده ليس المعقول بل المنقول. وبعبارة أخرى إذا كان المعتزلة والفلاسفة يعتبرون «العقل» هو الأصل الذي على أساسه يتم تأويل النقل وتفسيره، فإن مدرسة ابن تيمية ترى أن صحيح المنقول هو الأصل الذي على أساسه يُرفض المعقول أو يُقبل.

ونتيجة لذلك لا تصبح ثنائية «المحكم والمتشابه» هي العنصر الجوهري في بنية النص القرآني الذي على أساسه يقوم قانون «التأويل»، بل يصبح «النقل» هو مرجعية التأويل. من هنا يتم ترتيب الأصول النقلية ترتيباً يبدأ بالأعلى في مقدمة ابن تيمية لأصول التفسير، وذلك على النحو التالي تقريباً:

1- القرآن يفسر بعضه بعضا، فما ورد مجملاً في موضع يرد مفصلاً في موضع آخر (هذا المبدأ ليس صحيحاً في كل الأحوال لأن ثمة تطوراً دلالياً أحدثه القرآن في كثير من الألفاظ بحيث يصعب أن تكون الدلالة هي نفسها في نص استمر نزوله أكثر من

عشرين عاماً. تلك ملاحظة سيوردها محمد عبده وكذلك أمين الخولي في العصر الحديث).

2- ما ورد منسوباً إلى الرسول في التفسير، سواء بطريقة مباشرة - وهي حالات قليلة - أو بطريقة غير مباشرة أي من خلال السنّة.

3- ما ورد عن الصحابة في الروايات الموثوق بصحتها، لأنهم أقرب إلى عصر التنزيل وأعلم بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، وقرائن الأحوال الملازمة للوحي... إلخ.

4- ما ورد من تفسير عن التابعين يُؤخذ منه ويُترك، مع العلم أن كثيراً من اختلافاتهم في التفسير هي اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد.

5- يأتي في هذه المرحلة الأخيرة اجتهاد المفسر بالشروط اللازمة من العلم باللغة والفقه وعلوم القرآن، أي بالعلوم النقلية كافة[16].

ولا مكان في هذا الترتيب لأصول التفسير للتفسير بالمجاز على الإطلاق، فالمجاز نوع من الكذب في استخدام اللغة -أو الادعاء في أحسن الأحوال إذا استخدمنا لغة عبد القاهر الجرجاني- والقرآن منزَّه عنه. وإذا كان المتكلم العادي يلجأ للمجاز، لأن الحقائق لا تسعفه، فهذا ما لا يجوز على العلم

(16) انظر: ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير.

الإلهي في إطلاقه. وما يرى المعتزلة والأشاعرة أنه مجاز في القرآن ليس إلا أسلوباً من أساليب التعبير الوضعية استخدمت في اللغة العادية. وتلك كلها قضايا يصوغها ابن القيم -تلميذ ابن تيمية- في الكتاب الذي أشرنا إليه «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة»، في فصل عنوانه «طاغوت المجاز»، وهو كتاب يستحق دراسة مستقلة في حد ذاته[17].

4 ـ الإشكال في العصر الحديث

من الطبيعي أن يقال هنا إن باب الاجتهاد صار شبه مقفل، ولم يلبث إلا قليلاً حتى أحكم رتاجه في عصر الركود والانحطاط، عصر التلخيصات وشرح التلخيصات والحواشي وشروح الحواشي في كل مجالات المعرفة. ذلك أن العقل الإسلامي النشط الذي كان قادراً على قبول التحديات والاستجابة لها صار عقلاً يعيش على مخزونه -التراث- الذي أخذ يتناقص حتى اضمحل في وعي المتأخرين، وتحوّل إلى أقوال تتردد وتلوكها الألسن مثل العبارة التي حللناها فيما سبق «الاستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة». وفتاوى ابن الصلاح في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي تؤكد أن تعاطي المنطق تعلّماً أو تعليماً صار جريمة ولا مجال إطلاقاً لذكر

---

(17) نشر الكتاب بتصحيح: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، القاهرة، 1380هـ.

الفلسفة[18]. وتحوّل علم الكلام إلى علم العقائد التي ترد في الكتب المتأخرة منصوصاً عليها ليحفظها المتعلم أو بالأحرى المتلقِّن. وما حدث في كل المجالات حدث في مجال التفسير، فصار تفسير «ابن عطية» أفضل من تفسير الزمخشري لأنه تلخيص له من دون الوقوع في ضلالاته، وأصبح تفسير الزمخشري لا يقرأ إلا بردود ابن المنير عليه. وبالمثل حدث تفضيل لتفسير ابن كثير المتأخر على تفسير الطبري المتقدم لأن الأول يخلو من تعقيدات الثاني كما يخلو من إسرائيلياته.

هكذا تكاثرت النصائح للطلاب: إذا أردت علم التفسير فعليك بابن كثير في «النقل» وابن عطية في «الرأي». وإن أردت النحو فعليك بشرح ابن عقيل، وإن أردت البلاغة فعليك بالخطيب القزويني، وإن أردت علم الفقه فهذا يتوقف على المذهب الذي تتبعه. وحذار من المنطق وعلم الكلام والفلسفة؛ فإنها أضاليل لا ينجو من ضررها إلا الفحول من العلماء المتمكنين من عقائد أهل السنّة والجماعة. واستمرت الحال كذلك حتى بدأ العقل الإسلامي الإفاقة تدريجياً والوعي بحالة الركود والانحطاط التي هو عليها، إنه الوعي بالهزيمة وليس الهزيمة ذاتها، لأن الهزيمة كانت واقعاً ماثلاً دون أن يعيها العقل لأنه كان قانعاً بما يتغذى عليه من تراث خال من كل مقومات الحيوية والنضارة والتقدم.

---

(18) نقلاً عن: مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1966م، ص: 85 - 86

لم يكن غريباً أن يكون محمد عبده أوَّل من يدرِّس للطلاب في الأزهر علم البلاغة من كتابي عبد القاهر الجرجاني (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» ولم يكن غريبا أن تكون «رسالة التوحيد» استعادة لعلم الكلام الاعتزالي في مبدأ «العدل» والأشعري في مبدأ «التوحيد». وقد سبق أن أشرنا إلى التقارب الذي كان قد وقع بين الأشاعرة والمعتزلة في قضية «التوحيد». هكذا يمثل محمد عبده على مستوى الفكر اللغوي واللاهوتي إحياء للتراث في حيويته ونضارته، بالقدر نفسه الذي يمثل به «محمود سامي البارودي» الشاعر عصر إحياء التراث الشعري في حيويته وقوّته ونضارته.

ولا شك أن الإحياء هنا يمثّل شكلاً من أشكال الاستجابة للتحديات التي فرضتها الظروف الاجتماعية والسياسية الناشئة عن الاحتكاك بأوروبا. وهي تحديات لم يكن ممكناً للتراث السنّي المحافظ الذي أغلق باب الاجتهاد أن يكون قادراً على مواجهتها، فكان من الطبيعي استدعاء التراث في حيويته وقوّته ونضارته ليثبت العقل الإسلامي ندِّيته. ومَنْ سوى المعتزلة وابن رشد يمكنان محمد عبده من سجال بلنت ورنيان وفرح أنطون، ويساعدانه في الوقت نفسه على إثبات أن «الإسلام دين العلم والمدنية»[19].

---

(19) ما بين علامات التنصيص أسماء كتب لمحمد عبده، سنحيل إلى بعضها في ما يلي.

تواصل هذا الإحياء مع واحد من تلاميذ عبده هو طه حسين، الذي لم يكن غريباً أن يبدأ عمله الأكاديمي بدراسة كل من «أبي العلاء المعري» الشاعر الفيلسوف الضرير و«ابن خلدون» المؤرخ ومبدع علم «العمران البشري». ثم لم يكن غريباً أن يكون هو نفسه طه حسين على رأس البعثة التي كشفت عن كنوز التراث المعتزلي التي كانت مدفونة في المكتبة المتوكلية باليمن، وأهمها موسوعة القاضي عبد الجبار «المغني في أبواب التوحيد والعدل».

لكن ماذا عن تأثير هذا كله في علم التأويل القرآني؟ وكيف كانت الاستجابة توافقاً مع النص المركزي، لا للثقافة وحدها بل للحضارة كلها في سيرورتها وارتفاعها وانخفاضها؟ من المهم هنا أن نشير إلى أنّ تفسير الطنطاوي الجوهري من هذه الناحية يمثل استجابة متكاملة للعلوم الطبيعية والاجتماعية كما استوعبها بالطبع، مازجاً بين النظريات التي عرفها وما يشابهها أو يقاربها في التراث. لكنه مثله مثل سلفه «فخر الدين الرازي» صاحب «التفسير الكبير: مفاتيح الغيب» في حرصه على ما يمكن أن يسمّى «إشباع الدلالة» حتى تفيض خارج النص في مساحات شاسعة. لذلك يصدق عليه -أي على تفسير الطنطاوي الجوهري- ما قاله القدماء على التفسير الكبير للرازي أنه «فيه من كل شيء إلا التفسير»[20].

ولعل ما يميز تفسير محمد عبده - الذي رواه وأكمله تلميذه

(20) تفسير طنطاوي الجوهري: تفسير الجواهر، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

رشيد رضا حتى سورة يوسف ثم وافته المنية - أنه رغم اتساعه وحرصه على «إشباع الدلالة» تفسير لا يكاد يتجاوز نطاق النص حتى يعود إليه. هذا بالإضافة إلى أنه -خلافاً لتفسير الطنطاوي الجوهري- اكتسب انتشاراً واسعاً لا في دائرة المهتمين والطلاب الذين درس لهم عبده فقط، بل في دائرة أوسع من القراء والمثقفين في العالم العربي والإسلامي. ومن المؤكد أن استجابة محمد عبده -في التفسير- للتحديات التي كانت مطروحة على العقل الإسلامي كانت استجابة أكثر تركيباً من استجابة الطنطاوي الجوهري، فلم يكن مشغولاً بالبحث عن التطابق بين حقائق العلم ودلالة النص، بقدر ما كان شاغله فتح دلالة النص لمخاطبة العقل الإسلامي الناهض وحثّه على مواصلة النهوض[21].

لذلك كان من الطبيعي على المستوى النظري للقواعد التي وضعها في خطوات التفسير أن تكون قواعد عامة لتأويل النصوص من دون إغفال طبيعة النص القرآني بما هو نص ديني هدفه «هداية» البشر إلى الإيمان. وعلى ذلك فالمقصد من التفسير والهدف هو «فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام... فالمقصد الحقيقي من وراء كل تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن»[22].

---

(21) تفسير «المنار»، المجلد الأول، ص: 21.

(22) أمين الخولي: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط، 1961.

من الواضح هنا أن محمد عبده حين يجعل هدف التفسير وغايته الاهتداء بالقرآن يقصد تنوير العقل الإسلامي ذاته مما ران عليه من إظلام عصور الركود والانحطاط. ربما يكون القصد إلى هداية غير المسلمين مضمراً في كلام محمد عبده، ولعل الأقرب إلى السياق أن نقول إن المقصود بالهداية -في حالة غير المسلمين- شرح القرآن وإبراز دلالاته لمن أساؤوا فهمه من غير المسلمين فهاجموا الإسلام. وأياً كان تأويل مقصد الهداية عند عبده فلا شك أنه مقصد ديني في جوهره، «وهو مقصد جليل ولا شك يحتاج المسلمون لتحقيقه» بنص عبارة الشيخ أمين الخولي[23].

لكن الشيخ الخولي لا يعتبر مقصد الهداية «الغرض الأول من التفسير، وليس هو أول ما يعنى به ويقصد إليه»، ويرى «أن قبل ذلك كله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد تنشعب منه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة. ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء كان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً»[24]. هذا المقصد الذي يعتبره الخولي مقصداً جوهرياً وأساسياً هو «البيان» وهو مصطلح يحتاج إلى تحليل خاص وشرح دقيق في سياق مجموعة المفاهيم التي تناولها الخولي في مشروعه التجديدي في النحو والبلاغة والتفسير وفن القول بصفة عامة.

(23) مناهج التجديد، ص: 302.

(24) مناهج التجديد، ص: 302 - 303.

وتكفي هنا الإشارة إلى أن ما يعنيه الخولي بمفهوم «البيان» قريب الصلة إلى حد كبير -إن لم يكن إلى حد التطابق- بمفهوم «المنهج اللغوي الفني» الذي استخدمه «طه حسين» في إثبات صحة بعض قصائد الشعر الجاهلي في كتابه المعروف «في الشعر الجاهلي»، والذي سنتناول ما يربط بين ما ورد فيه وما يقوله الخولي في فقرة تالية.

وليس مقصد الهداية الذي يعتبره محمد عبده الهدف من التفسير بمعزل عن «المنهج اللغوي الفني»، لأن هذا الأخير هو الأداة والوسيلة التي بدونها لا يمكن الوصول إلى الهدف والمقصد. هذا المنهج يحدده محمد عبده في الخطوات التالية:

1-فهم حقائق الألفاظ المفردة الموجودة في القرآن بحسب دلالتها التداولية في عصر النزول؛ «بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مكتف بقول فلان وفهم علان، فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعانٍ ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد»[25]. في هذه الخطوة يبدو واضحاً رفض محمد عبده لعملية «الإسقاط» الدلالي من الحاضر على الماضي من خلال عدم الاهتمام بالدلالة التداولية للألفاظ في عصر النزول. وهو إسقاط صار شائعاً الآن ويتجلى في كثير من كتب التفسير المعاصرة، ولعل مجلاه الأوضح هو ذلك التفسير المسمّى بالتفسير العلمي للقرآن.

(25) تفسير المنار، المجلد الأول، ص: 19.

2-يلي فهم دلالة الألفاظ المفردة في سياق تداولها اللغوي فهم الأساليب، «ويحتاج في هذا إلى علم الإعراب وعلم الأساليب (المعاني والبيان)»[26].

3- الخطوة الثالثة في المنهج هي «علم أحوال البشر» إذ لا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعز وذل، وعلم وجهل وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفليه. «ويُحْتَاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه»[27].

4- والخطوة الرابعة في المنهج تعد امتداداً للخطوة الثالثة، أو تفريعاً عليها، إذ العلم بأحوال البشر يندرج فيه العلم بما «كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم... وكيف يفهم المفسر ما قبَّحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة، أو ما يقترب منها إذا لم يكن عارفاً بأحوالهم وما كانوا عليه؟»[28].

5- كذلك تعد الخطوة الخامسة تفريعاً للخطوة الرابعة، فالعلم بما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم يتضمن «العلم بسيرة النبي (صلعم) و أصحابه، وما كانوا عليه من علم وعمل وتصرف في الشؤون دنيويها وأخرويها»[29].

---

(26) السابق، ص: 20.
(27) السابق، ص: 20 - 21.
(28) السابق، ص: 21.
(29) السابق نفسه.

وليس من الصعب أبداً أن نقول هنا إن الخطوات التي يُرَتِّبها عبده منهجاً للتفسير تربط ربطاً وثيقاً محكماً بين مرجعيتين متجاوبتين: اللغة في السياق التاريخي لتداولها (عصر النزول) والعالم من حيث القوانين المحركة له طبيعياً واجتماعياً في سيرورته في التاريخ. إن النص هنا، في فهم عبده الضمني من خلال تحديده لخطوات المنهج، بناء لغوي دال في سياق اجتماعي تاريخي بعينه، غير معزول في الوقت نفسه عن القدرة على إنتاج الدلالة خارج إطار هذا السياق. لكن الدلالة المنتجة خارج السياق الاجتماعي التاريخي الخالص لا يجب أن تكون مفروضة «إسقاطاً» على البناء اللغوي الدال للنص. أو لنقل بعبارة أخرى أقرب إلى لغة التراث إن «المفهوم» لا يجب أن يفارق «المنطوق» رغم ثبات الثاني وحركية الأول.

وهنا تسعف محمد عبده أدوات التأويل الاعتزالية (علما المعاني والبيان) لفتح دلالة النص من خلال المنطوق الثابت. لكن محمد عبده -وهذا أمر لافت- يطلق على علمي البلاغة التقليديين اسماً حديثاً هو «علم الأساليب»، مستبدلاً باللغة القديمة لغة معاصرة في تجاورٍ لا يخلو في ذاته من دلالة. إن الجديد هنا لا يزيح القديم ولا يحل محلّه، بل يجاوره في علاقة مقارنة واضحة. وتلك بالضبط كانت استجابة عبده على مستوى تأويل القرآن. هنا نشير إلى بعض الأمثلة إشارة سريعة تاركين التحليل التفصيلي لسياق آخر.

القصص القرآني كله ليس تاريخاً «وإنما المراد بها الاعتبار

والعظة من السياق»[30]. وليس المهم في القصة ما تحكيه من وقائع وأحداث، بل المهم هو أسلوب السرد ذاته الذي تستنبط منه العظة. وعلى ذلك فإن «الإعجاز» في القصص القرآني «في اللفظ لا في القصص نفسها»[31]؛ أي في بنائها اللغوي السردي وليس في مماثلة وقائعها المروية للتاريخ أو في تطابقها مع وقائع التاريخ[32]. بالإضافة إلى ذلك يقرر محمد عبده أن ترتيب السرد في القرآن لا يتطابق مع الترتيب المنطقي الطبيعي للوقائع، بل هو ترتيب لتأدية وظائف الوعظ والاعتبار[33]. ومن البديهي فيما يؤكد عبده أن

> «ذكر القصة في القرآن لا يقتضي أن يكون كل ما يحكى فيها عن الناس صحيحا، فذكر السحر في هذه الآيات [البقرة 102] لا يستلزم إثبات ما يعتقد الناس منه... إن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكي من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والاعتبار، فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية، ولا بد أن

---

(30) السابق، المجلد الأول، ص: 271.
(31) السابق، المجلد الرابع، ص: 42.
(32) السابق، المجلد الرابع، ص: 7.
(33) السابق، المجلد الأول، ص: 271.

يأتي في العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح. وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكي عنهم وإن لم تكن صحيحة في نفسها كقوله (كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس 2: 275) وكقوله (بلغ مطلع الشمس 18: 90). وهذا الأسلوب مألوف، فإننا نرى كثيراً من كتّاب العربية وكتّاب الإفرنج يذكرون آلهة الخير والشر في خطبهم ومقالاتهم ولاسيما في سياق كلامهم عن اليونان والمصريين القدماء، ولا يعتقد واحد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية»[34].

إذا تأملنا ما يحاوله عبده هنا فمن السهل أن نقرر أنه يحاول حماية القرآن من هجوم بعض المستشرقين خاصة في ما يتصل بمسألة القصص القرآني والدقة التاريخية. ليس القرآن كتاباً في التاريخ، هكذا يكرر عبده هذه العبارة، بل هو كتاب هداية وموعظة وعبرة، يورد ما يروى وما يحكى عن الأمم السابقة مورد الحكاية لتحقيق هذه الغاية، والتي قد تتطلب تحويراً أو اختصاراً أو ترتيباً سردياً مخالفاً للوقائع. بالإضافة إلى هذا يؤكد عبده أن ما يُحْكَى من اعتقادات وما يرد من عبارات في القرآن إنما يُحْكَى مطابقاً لوعي المخاطبين أو المحكي عنهم، ومن ثم لا مجال لاعتقاد صحته أو صوابه لمجرد أنه ذكر في القرآن. وهنا يتمكن

---

(34) السابق، المجلد الأول، ص: 329 - 330.

عبده من تأويل كل ما ورد عن السحر والحسد ومس الشيطان للإنسان في القرآن تأويلاً عقلانياً.

وإذا كان عبده ينطلق في كثير مما سبق من حقيقة متفق عليها، هي أن الله يخاطب البشر على قدر عقولهم وأفهامهم، فإنه يطوِّر هذا المفهوم تطويراً شاملاً بحيث يجعل منه مرجعية تأويل أساسية. ولا شك أن عبده قد أفاد من علم النَّفس كثيراً في عملية التطوير تلك، لكنه أفاد بالمثل من مفاهيم التمثيل والمجاز والكناية والاستعارة في التراث البلاغي العربي. وبعبارة أخرى يمكن القول إن عبده قد جمع بين الاستمداد من التراث وبين الاستعانة بالعلوم العصرية في محاولته الاستجابة للتحدي المطروح على العقل المسلم الذي يعتبر القرآن مرجعه الأساسي. لذلك استند فعل التأويل عنده إلى مرجعية اللغة كما استند إلى مرجعية المعرفة العصرية في تركيب منهجي دقيق يتطابق إلى حد كبير مع خطوات المنهج التي سبق تحليلها.

هكذا تصبح قصة آدم وحواء، بما تضمنه من تفاصيل خلقه وأمر الملائكة بالسجود له، ومخالفة إبليس، وتعليمه الأسماء، ثم إغراء إبليس فالمعصية فالخروج من الجنة، يصبح ذلك كله من قبيل «التمثيل» و«التصوير»[35]. وبالمثل فإن «آدم» - فيما يرى عبده في تفسيره لكلمة «خليفة» - «ليس أول الأحياء التي سكنت

(35) السابق، المجلد الأول، ص: 233 - 234.

الأرض»[36]. وهكذا يستجيب العقل المسلم لنظرية «النشوء والارتقاء» التي مَثلت آنذاك تهديداً مباشراً لانسجام العقل المتدين عامة والعقل المسلم خاصة. لكن استجابة عبده هنا ليست قفزاً في الفراغ بتأويل لا سند له من اللغة أو التراث، ذلك أن كلمة «خليفة» - كما فهمت عند بعض المفسرين القدماء - يمكن أن تعني «خلفاً» لقبيل سابق من الأحياء كان يسكن الأرض «يفسد فيها ويسفك الدماء».

وبالمنهج نفسه تصبح قصة ابني آدم «قابيل وهابيل» تمثيلاً لنوازع الخير والشر، وتصبح قصة إبراهيم مع الطير، الواردة في القرآن إثباتاً لقدرة الله على إحياء الموتى، تمثيلاً كذلك؛ لأن معنى «فصرهن إليك» ليس قطعهن أجزاء، بل «مرّنهن على طاعتك». وهكذا إذا كان الطير بالتمرين يستجيب للإنسان ويطيعه، أليس كل ما في الوجود رهن مشيئة الله بما هو الخالق؟[37] بل يذهب محمد عبده -في جرأة غير مسبوقة إلا في أقوال بعض المعتزلة- إلى أن نزول الملائكة وقتالهم مع المسلمين في موقعة «بدر» لم يكن حقيقة حرفية، بل كان من قبيل البشرى والتأييد المعنوي[38]. وهو في هذا التأويل يستند إلى القاعدتين نفسيهما اللتين أشرنا إليهما: اللغة من جهة، والخبرة الإنسانية

(36) السابق، المجلد الأول، ص: 215.

(37) السابق، المجلد الثالث، ص: 47 - 48.

(38) السابق، المجلد الرابع، ص: 92 - 93، وانظر كذلك: المجلد التاسع، ص: 506 - 511.

والمعرفة التراثية من جهة أخرى، وكلتاهما تنفي النزول الحرفي للملائكة. أما الدليل اللغوي فموجود في السرد القرآني «وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم»، بينما يستند عبده في مرجعيته التراثية إلى تفسير «محمد بن جرير الطبري» -الذي أنكر نزول الملائكة في أُحُد[39]، وسكت عن مرويات قتالهم في بدر لأنها، فيما يرى «عبده»، «لم تكن حَرية بأن تُنقل»[40]. ويستند كذلك إلى المعتزلي «أبي بكر بن الأصم» الذي أنكر قتال الملائكة في بدر، وقال -فيما يروي عنه عبده- «إن الملك الواحد يكفي في إهلاك أهل الأرض كما فعل جبريل بمدائن قوم لوط، فإذا حضر هو يوم بدر فأي حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار؟»[41].

هكذا يجمع عبده بين النقل والعقل، وينتهي عبده إلى رفض النقل الذي يتعارض مع العقل قائلاً:

«كفانا الله شر هذه الروايات الباطلة التي شوهت التفسير وقلبت الحقائق، حتى إنها خالفت نص القرآن نفسه، فالله تعالى يقول في إمداد الملائكة: (وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم). وهذه الروايات تقول بل جعلها مقاتلة، وأن هؤلاء السبعين الذين قُتِلوا من المشركين لم يمكن قتلهم إلا باجتماع ألف أو ألوف من الملائكة عليهم

---

(39) السابق، المجلد الرابع، ص: 93.

(40) السابق، المجلد التاسع، ص: 511.

(41) السابق، المجلد الرابع، ص: 93.

مع المسلمين الذين خصهم الله بما ذكر من أسباب النصر المتعددة. إلا أن في هذا من شأن تعظيم المشركين ورفع شأنهم وتكبير شجاعتهم وتصغير شأن أفضل أصحاب الرسول وأشجعهم ما لا يصدر عن عاقل إلا وقد سلب عقله لتصحيح روايات باطلة لا يصح لها سند»[42].

هكذا يمكن القول إن مرجعية التأويل عند محمد عبده مرجعية مركبة تركيباً أعقد من تركيب مرجعية التأويل عند المعتزلة، بل الأحرى القول إن مرجعية عبده هي مرجعية معتزلي يعيش في نهاية القرن التاسع عشر محاولاً الإفادة من ثمار الفكر الإنساني والتوافق مع النص المركزي في حضارته وثقافته. لذلك نراه يضع «القصص القرآني» في إطار «المتشابهات»، التي تحتاج إلى التأويل وفق مقتضيات العقل دون التسليم بدلالاتها الحرفية[43]. لكنه رغم ذلك لا يدخل في عراك ضد «طريقة السلف» -أهل السنّة والجماعة- كما فعل أسلافه من المعتزلة، بل يحاول أن يميز بين «تفويض» أهل السلف، وبين «تأويل» المعتزلة أو الخلف، ويرى أن التفويض واجب ضروري على مستوى «الاعتقاد» القلبي الداخلي، لكن «التأويل» كذلك واجب ضروري للكلام الإلهي؛ «لأنه لا بد للكلام من فائدة يحمل عليها، لأن الله عزّ وجلّ لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى»[44].

---

(42) السابق، المجلد التاسع، ص: 511.

(43) السابق، المجلد الأول، ص: 210.

(44) السابق، المجلد الأول، ص: 211.

5 ـ المؤولة والمفوضة

على أساس هذا التمييز يمكن لنا أن نفهم ما يقوله عبده عن نفسه من أنه يجمع بين طريقة السَّلَف وطريقة الخَلَف، وذلك على عكس تلميذه ومُكمل تفسيره «محمد رشيد رضا» الذي يطمئن تماماً لطريقة أهل السلف، ويؤكد أن هذا الاطمئنان الكامل لم يتحقق له تفصيلاً إلا بممارسة الاطلاع على كتب كل من ابن تيمية وابن القيم[45]، حاملي لواء السلفية الحنبلية المناهضة لأي مرجعية في التأويل سوى مرجعية اللغة المعزولة حتى عن سيرورتها التاريخية وأفقها الاجتماعي.

لكن جمع عبده بين طريقتي السلف والخلف مع التمييز بينهما في الوقت ذاته تحوّل في أتباعه إلى تيارين في تاريخ الفكر الاسلامي ما يزالان حتى الآن يشكلان قطبي صراع، يهدأ حيناً ويشتد أحياناً، حتى يومنا هذا. خاصة في مجال تأويل القرآن وتفسيره، وهو المجال الذي نركز عليه هنا. من طريقة السلف نهل رشيد رضا، ومنه نقل حسن البنا وتأسست جماعة «الإخوان المسلمين». ومن طريقة الخلف نهل علي عبد الرازق وطه حسين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله، ولكل منهم قصة دامية مع تيار أهل السلف معروفة. وإذا كانت قصة أمين الخولي لا تبدو للبعض دامية، فالحقيقة أنها كذلك.

لقد كان الخولي هو الأستاذ المشرف على رسالة الدكتوراه

(45) السابق نفسه.

«الفن القصصي في القرآن» للطالب محمد أحمد خلف الله، وهي رسالة أثارت نزاعاً خرج من الجامعة إلى الحياة العامة، وتدخّل الأزهر والحكومة حتى ألغيت الرسالة وفُصِلَ الطالب من الجامعة، سنة 1949. وبعد خمس سنوات تم فصل الأستاذ الشيخ أمين الخولي من الجامعة أيضاً في ما عُرف باسم «حركة التطهير»، بعد أن كان قد حُرم من حق الإشراف على الرسائل الجامعية المتصلة بالدراسات القرآنية بقرار من إدارة الجامعة. ومن الجدير بالذكر أن واحداً من طلاب الخولي النابهين -هو شكري عياد- قد اضطر في دراسته للدكتوراه إلى تغيير «التخصص» من «الدراسات القرآنية» إلى «الدراسات البلاغية» لكي يحظى بشرف الاستمرار تحت إشراف وتوجيه أمين الخولي.

لن نتوقف عند نموذج علي عبد الرازق لأن اتصاله بعلم التأويل اتصال غير مباشر من جهة، ولأننا تناولنا كتابه «الإسلام وأصول الحكم» تفصيلاً في دراسة أخرى[46]. لكن لماذا ذكر اسم «طه حسين» من بين أتباع منهج الخلف، وليس لطه حسين اتصال بعلم التأويل كذلك؟ وستتضح العلاقة بين طه حسين ومحمد عبده -من زاوية تأويل القرآن- حين نتأمل سياق الفقرة التي وردت في

---

(46) انظر مقدمة المؤلف لكتاب «الخلافة وسلطة الأمة» المترجم عن التركية، ط 2 دار نهر، القاهرة، 1995 م. أعيد نشرها في كتاب «الخطاب والتأويل» للمؤلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1 2000م، الفصل الثاني من القسم الثاني، «إشكالية الخلافة بين التاريخ واللاهوت» ص: 139-171.

كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»، والتي أثارت ما أثارت من احتجاج وردود ومناقشات ومطالبة بفصل طه حسين من الجامعة، حتى حسم وكيل النائب العام «محمد نور الدين» المشكلة من الناحية الإدارية، وإن ظلت حتى الآن لها امتداداتها وتفاعلاتها سلباً وإيجاباً. هذا على الرغم من أن المؤلف نفسه -طه حسين- قام بسحب الكتاب، وحذف منه الفقرة التي أثارت كل هذا الضجيج، ثم أعاد نشره باسم «في الأدب الجاهلي» الذي يماثل من حيث الحجم ثلاثة أضعاف الكتاب الأول.

إن السياق الأساسي للكتاب هو مناقشة مدى انتساب هذا الشعر الذي يسمّى جاهلياً إلى عصر ما قبل الإسلام فعلاً. ومن خلال بعض الأدلة والأسانيد التاريخية واللغوية يرى طه حسين أن «الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية (في الحجاز وشمال الجزيرة) واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة». وبصرف النظر عن صحة هذه القضية أو خطئها، فإن المؤلف يستند إليها في الشك في صحة نسبة هذا الشعر المنسوب إلى شعراء أصلهم يمني والمصاغ بلغة عربية فصحى هي لغة الشمال. ويرى طه حسين أن هذا الشعر لا يمكن أن يكون قد ظهر قبل القرآن، لأنه مكتوب بلغة قريبة جداً من عربية القرآن التي لم تصبح لغة الجزيرة كلها إلا مع انتشار الإسلام.

وتأسيساً على ذلك يرى طه حسين أن القرآن يجب أن يكون

هو المرجع في فهم حياة الجاهلية، لا هذا الشعر الذي ينسب إلى الجاهليين وهو لا ينتسب لهذا العصر.

«إن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن... لا ينبغي أن يُستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله... هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث، فهي إنما تكلّفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه»[47].

في مقابل هذا الشك في الشعر الجاهلي والتقليل من شأنه في مسائل التفسير والتأويل، نجد ثقة مطلقة في صحة النص القرآني، حتى ليغدو لطه حسين المرآة الأصدق للحياة الجاهلية، ويرى أن هذه القضية بدهية رغم ما تبدو عليه من غرابة بالنسبة لمن يسمعها لأول مرة. إنها قضية بدهية لأن «نص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه». لكن هذا النفي الحاسم لصحة كثير من الشعر الجاهلي من حيث نسبته إلى ذلك العصر، مع التأكيد الحاسم

(47) في الشعر الجاهلي، ط 2 دار نهر، القاهرة، 1995 م، ص: 20.

كذلك بصحة النص القرآني وكونه هو المرآة الصادقة للعصر الجاهلي، يفضي إلى مشكل لا بد من حله. ذلك أن الذين يقولون بوجود لغة موحدة يتكلمها العدنانيون والقحطانيون (أهل الشمال والجنوب) يستندون إلى بعض المرويات في التفرقة بين العرب العاربة - أي العرب الأقحاح الأصليين - وهم أهل الشمال، وبين العرب المستعربة، وهم أهل الجنوب -الذين تعلموا العربية وأتقنوها وتخلوا عن لغتهم الحميرية- منذ عصور بعيدة، يربطها هؤلاء البعض تاريخياً بهجرة إبراهيم بكل من إسماعيل وهاجر إلى أرض الحجاز، وهي القصة الواردة في القرآن الكريم.

كان تأويل القصة القرآنية على أساس «التمثيل»، بوصفها من «المتشابهات» وفقاً لمنهج الإمام «محمد عبده»، هو الحل الذي قدمه طه حسين لفضّ الإشكالية. ولم يكن هذا الحل يتضمن بأي حال ما توهّمه البعض من أتباع منهج السلف التشكيك في صحة القرآن؛ فالقرآن ليس كتاباً في التاريخ من جهة، وهو كتاب يخاطب الناس على قدر عقولهم وأفهامهم من جهة أخرى. وخلاصة ذلك أن ما يروى في القرآن من قصص لا يجب أن نبحث عن صدقه -أو عدم صدقه- في التاريخ العلمي الموثق، لأن تلك القصص كانت معروفة للناس وكانت متداولة. وهنا لا بد أن نشير إلى أن طه حسين يؤكد -بالإضافة إلى تأكيده صحة النص وكونه أصدق مرآة للعصر- أن إعجاب الناس بالقرآن -من أسلم منهم ومن أصرّ على وثنيته- نابع من وجود نوع من الصلة

«هي هذه الصلة بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه»[48]. ومن شروط الأثر الفني البديع أن يكون جديداً، لا بمعنى الغرابة التامة التي تجعله عصياً على الفهم وفوق مستوى الإدراك والتذوق، بل بمعنى الجدة اللافتة والمتضمنة لعناصر مألوفة في الوقت نفسه، إذ لو كان «القرآن» جديداً تماماً بالنسبة للعرب «لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه، جديداً فيما يدعو إليه، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون. ولكنه كان كتاباً عربياً، لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في العصر الجاهلي»[49].

ليس من الغريب في ظل هذا التصور -المستند إلى أطروحة عبده عن القصص القرآني- أن تكون قصة هجرة إبراهيم بإسماعيل وهاجر للكعبة معروفة للعرب قبل نزول القرآن. وليس ورودها في القرآن دليلاً على صحتها التاريخية، بقدر ما هو دليل على وجودها في وعي المخاطبين بالقرآن وفي ضمائرهم. ويرى طه حسين أن أقدم عصر يمكن أن تكون قد انتشرت فيه هذه القصة:

«إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات. فنحن نعلم أن

---

(48) السابق، ص: 26.

(49) السابق نفسه.

حروباً عنيفة شبّت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة. فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام لاسيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل، فأولئك وهؤلاء ساميون. . . وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح. فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في مكة وما حولها، وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية. وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين: التجارة من جهة، والدين من جهة أخرى»[50].

وينتهي طه حسين من ذلك إلى أن قصة «العاربة» و«المستعربة» وتعلّم إسماعيل العربية من جُرْهم، كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا عناء[51]. لكن ظهورها في القرآن - لا يعني صحتها التاريخية- كانت وراءه أهداف دينية يمكن أن تكون القصة ناجزة في تحقيقها ذلك

---

(50) السابق، ص: 33.

(51) السابق، ص: 35.

«أن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين ديانة النصارى واليهود. فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة، فبين القرآن والتوراة والإنجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض، كلها ترمي إلى التوحيد، وتعتمد على أساس واحد هو هذا الذي تشترك فيه الديانات السماوية السامية. ولكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب. فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة، قصة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود؟»[52].

هذا التأويل التاريخي/ السياسي/ الاجتماعي لورود القصة في القرآن لكي تؤدي غرضاً دينياً تتعمَّق من خلاله الصلة الدينية المعنوية بين القرآن والنصوص الدينية السابقة عليه -وهي صلة لا مجال للتشكيك فيها- ليس إلا امتداداً لأطروحة محمد عبده معمقاً بإطار ثقافي وأُفُق معرفي أوسع من ذلك الذي كان متاحاً لمحمد عبده. ولعل هذا هو الذي يفسر مفارقة لغة طه حسين للغة محمد عبده من جهة، ويفسر رد الفعل العنيف والعصابي ضد كتاب «في الشعر الجاهلي» وضد طه حسين. إنها اللغة الجديدة غير المألوفة

(52) السابق، ص: 33.

وغير المهادنة في الوقت نفسه، لأنها تستخدم مفردات مثل «أسطورة» لوصف القصة، ومثل «استغلال» وصفاً لتوظيف القرآن للقصة. وتبلغ لغة طه حسين أقصى درجاتها تحدياً للعقل النقلي، اللغة التي تعني عدم المهادنة مع لغة الوعظ والخطابة، حين يقول:

«للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»[53].

قد يختلف الباحثون أو يتفقون مع ما يطرحه طه حسين في مشكلة «الشعر الجاهلي»، وقد يختلفون معه أو يتفقون في الدلائل والبراهين التي استند إليها لإثبات اختلاف لغة أهل الشمال عن لغة أهل الجنوب، لكن الرجل لم يكن يشكِّك في صدق القرآن بأي حال من الأحوال، بل تعرض لتأويل قصة من القصص القرآني تأويلاً اجتماعياً تاريخياً، منطلقاً دون شك من إنجاز محمد عبده بشأن عدم التطابق بين القصص القرآني والتاريخ. لكن أتباع منهج السلف قرأوا الكتاب على طريقة «ولا تقربوا الصلاة» كما فعلوا ذلك قبل خمس سنوات مع كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، وكما سيفعلون ذلك مرة ثالثة –ولكن بعد عشرين

(53) السابق نفسه.

عاماً- مع رسالة محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن». ثم تتكرر المأساة مرة رابعة بعد حوالى خمسة وأربعين عاماً من المأساة الثالثة.

6 ـ أمين الخولي وإرساء دعائم المنهج الأدبي

ما أضافه طه حسين إلى إنجاز محمد عبده واصله الشيخ أمين الخولي في مجال الدراسات القرآنية، وذلك رغم أن طه حسين نفسه -كما سلفت الإشارة- سحب الكتاب وأزال منه لغته غير المهادنة، تماماً كما فعل علي عبد الرازق والذي ظل مصرّاً على عدم طبع كتابه -رغم تغيّر المناخ العام- حتى طبع مرة ثانية في منتصف السبعينات بعد وفاته. أما كتاب طه حسين فلم يطبع طبعته الثانية إلا في سياق المأساة الرابعة وفي بداية عام (1995) حيث طبع طبعة مستقلة في (دار نهر بالقاهرة) ثم طبعته مجلة «القاهرة» في أحد أعدادها (مايو 1995).

إن حديث محمد عبده عن أسلوب السرد في قصص القرآن، وكيف أنه أسلوب يتحدد من خلال الغَرض الديني الوعظي للقصّ، ولا علاقة له بالتتابع الطبيعي المنطقي أو التاريخي للوقائع خارج القرآن، كان مقدمة أساسية مكّنت طه حسين من أن يبني عليها مقدمة أخرى معروفة تماماً ومتفقاً عليها هي «جدّة القرآن من حيث الأسلوب». واستنبط طه حسين من المقدمتين نتيجة فحواها أن القرآن «أثر فني بديع» وأنه مارس تأثيره في معاصريه من خلال كونه كذلك. وهذا بالتحديد هو المفهوم الذي ينطلق منه الشيخ

أمين الخولي عن النص القرآني: إنه كتاب العربية الأكبر وأثرها الفني الأقدس «فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا»[54].

من هنا يؤسس أمين الخولي اختلافه الذي أشرنا إليه مع محمد عبده عن غاية عملية التفسير، ويرى أن المقصد الأسبق والغرض الأول لعمليةِ التفسير هو «البيان»، إذ هو الهدف الذي «تتشعب منه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة (ومنها قصد الهداية عند محمد عبده) ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء كان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً»[55]. وإذا كان محمد عبده -كما سلفت الإشارة- يشير إلى علمي البلاغة التقليديين (المعاني والبيان) باسم «علم الأسلوب»، فليس منطقياً أن تفهم كلمة «البيان» عند الخولي -التي هي المقصد الأساسي والجوهري من عملية التأويل والتفسير- بدلالتها البلاغية عند القدماء. لكن هذا ما حدث مع التلميذة الأولى من تلاميذ الخولي -وزوجته بعد ذلك- الدكتورة بنت الشاطئ في «التفسير البياني للقرآن» الذي لا يكاد من الناحية المنهجية يتجاوز حدود علم البلاغة الكلاسيكي.

وإذا كان أمين الخولي لم يترك تفسيراً -مثل محمد عبده- فقد كان انشغاله بقضية المنهج هو الحافز وراء القيام بدراسات

---

(54) مناهج التجديد، ص: 304.

(55) مناهج التجديد، ص: 302 - 303.

وبحوث استكشافية عديدة خلّفت لنا تسعة كتب في اللغة والأدب والبلاغة والفكر والأديان المقارنة. واحد من هذه الكتب هو كتاب «مناهج التجديد» -الذي نعتمد عليه هنا أساساً- يضم بين دفّتيه عشر دراسات من تلك المجالات المشار إليها، وكلها تركز على مشكلة المنهج. وانشغال الخولي هكذا بقضية المنهج في أكثر من مجال من المجالات المشار إليها كان من شأنه دون شك أن يعمّق إلى حد كبير مفهومه لمنهج التفسير والتأويل.

قلنا إن المنهج عند الخولي ينطلق من مفهوم محدد للقرآن بوصفه أثر العربية الفني الخالد الأقدس، هو كذلك للعربي، مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً أم ملحداً. وليس المقصود بالعروبة عند الخولي عروبة العرق والجنس والعصب والدم، بل العروبة هي عروبة اللسان والثقافة والعقل. وليس معنى أن القرآن أثر فني عربي أنه ليس كتاباً دينياً مقدساً منزلاً من عند الله على نبيّه محمد، بل المعنى أنه نص يمارس تأثيره وفاعليته على المسلم وعلى غير المسلم كذلك من خلال خصائصه الأدبية والفنية المميزة له، والفارقة له عما سواه من النصوص. وهو التمييز والتفريق الذي أطلق عليه القدماء اسم «الإعجاز». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فليس معنى القول بأنه «عربي» أنه لا يخاطب غير العرب في مراميه وأهدافه، كما أن هذا الوصف لا يعني انحسار دلالته في المدى القصير لزمن نزوله أو بعده بقليل. لا شيء من هذا يتضمنه مفهوم أن القرآن «أثر فني عربي» أو أنه «كتاب العربية الأكبر»، لأن للقرآن -بما هو أثر فني- «معاني

ومرامي إنسانية اجتماعية بعيدة الهدف، أبدية العمر، لكن ذلك كله إنما جاء الإنسانية في ثوبه العربي وبذلك التعبير العربي، والتَّمَثُّل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول إليه»[56].

من هنا لا بد أن نفهم أن «البيان» الذي يعنيه الخولي بوصفه مقصد المقاصد وغرض الأغراض من عملية التأويل والتفسير هو منهج التحليل الأدبي القادر على التعامل مع الأثر الفني الخالد. ولا بد أن تتحدد خطوات هذا المنهج انطلاقاً من خصائص النص ذاته -من حيث البنية والتركيب العام- لأنه ليس هناك منهج واحد ذو خطوات محددة سلفاً للتعامل مع كل أنماط النصوص. وليس هناك منهج مصمت ثابت القالب يفرض على هذا النص أو ذاك، لأن وحدة المنهج الأدبي لا تنفي تنوع الإجراءات -ومن ثَم اختلاف خطوات التطبيق- المستخدمة مع كل نص انطلاقاً من طبيعته الخاصة.

لهذا يبدأ أمين الخولي بوصف بنية النص القرآني وتحديد خصائصها:

«إن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع ولم يلتزمها مطلقاً. وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات ولم يحتفظ به أبداً، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومقامات مختلفة،

---

(56) مناهج التجديد، ص: 310 (الحاشية).

ظهرت في ظروف مختلفة؛ وذلك كله يقتضي في وضوح بأن يُفَسَّر القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد، جمعاً إحصائياً مستقصياً، ويعرف ترتيبها الزمني ومناسباتها وملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتُفسر وتفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده»[57].

من الضروري الانتباه هنا إلى أن هذا الوصف لبنية النص القرآني المحددة لخصائصه وصف صحيح و صائب من الوجهة التاريخية، أي من وجهة الكيفية التي تركّب فيها النص وتحددت بنيته من خلال عمليتي الجمع الأولى والثانية في عصر الخلافة الأول. لكن هذه البنية بخصائصها تلك هي التي تمارس فاعليتها وتأثيرها منذ ذلك العصر وحتى الآن في قلوب المسلمين وغير المسلمين وعقولهم. بعبارة أخرى كان المتوقع من الشيخ الخولي، وقد انطلق من مفهوم أن القرآن هو نص العربية الأكبر وأثرها الفني الأقدس، أن يطرح منهجا لدراسة النص دراسة فنية أدبية في بنيته الراهنة، بصرف النظر عن كيفية تركبها من الوجهة التاريخية.

لكن مطلباً مثل هذا يعد مستحيلاً بالنسبة للشيخ أمين الخولي، فضلاً عن أن يكون متوقعاً، فالشيخ خريج مدرسة «القضاء الشرعي»، وتأثره بعلماء أصول الفقه واضح في المنهج

---

(57) السابق، ص: 306.

الذي يطرحه: جمع الآيات ذات الموضوع الواحد جمعاً إحصائياً ثم ترتيبها ترتيباً تاريخياً قبل القيام بعملية التفسير. لقد كان على علماء الأصول أن يقوموا بذلك في دراسة الأحكام الفقهية، وذلك من أجل اكتشاف ناسخ الأحكام من منسوخها، وبيان «المجمل» من «المفصل» و«العام» من «الخاص»، وذلك كله لا يتأتى إلا بالجمع الموضوعي للآيات والترتيب التاريخي لها كذلك. لكن الشيخ يحوّل منهج علماء الأصول هذا -الخاص بدراسة الأحكام والضروري لها- إلى منهج صالح للتعامل مع القرآن كله.

ولا يمكن التقليل من شأن هذا المنهج حين تتعلق الدراسة بموضوعات القرآن وقضاياه الفكرية والعقيدية والأخلاقية، لكنه ليس المنهج الأجدى في الدراسة الأدبية للقرآن. وليس ذلك كله من قبيل تناقض في منهج الشيخ أمين الخولي، لأن مفاهيمه للدراسة الأدبية -والتي تحتاج إلى دراسة مستقلة ليس هنا مجالها- هي مفاهيم أقرب للمفاهيم الرومانسية المشبعة بمفاهيم الكلاسيكية الجديدة، وهي مفاهيم تتناول النص الأدبي من حيث الموضوعات والمضامين أكثر من تناولها له من حيث الشكل والبنية.

وهذا هو الذي حدا بالشيخ إلى تقسيم الدراسات القرآنية إلى فرعين هما: دراسة ما حول القرآن، التي تنقسم إلى عامة وخاصة. أما الخاصة فهي تلك الدراسات التي تسمّى «علوم القرآن»، كأسباب النزول، والمكي والمدني، والجمع والترتيب والقراءة... الخ. والدراسات العامة حول القرآن هي تلك الدراسات التي تتجاوز «علوم القرآن» التقليدية إلى ذلك النمط من

الدراسة التاريخية والاجتماعية الذي سبق أن تناوله محمد عبده. هذه الدراسة العامة تتناول عند الخولي:

«ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش، وفيها جُمع وكُتب وقُرِئ وحُفِظ وخاطب أهلها أول من خاطب، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها وإبلاغها شعوب الدنيا. فروح القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي... والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التَّمَثُّل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية، ولذلك المزاج العربي والذوق العربي. والتمثُّل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول إليه. ومن هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية... فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم القرآن العربي المبين. هذا مع ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماض سحيق وتاريخ معروف، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة في أي درجة كانت، وعقيدة بأي لون تلونت، وفنون مهما تنوعت، وأعمال مهما تختلف وتتشعب، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا القرآن العربي المبين»[58].

إن تلك الدراسات «حول القرآن»، الخاص منها والعام، تعدّ

(58) السابق، ص: 310.

بمثابة الدراسات الضرورية الممهدة لدراسة النص ذاته، أي للتأويل والتفسير. وليست هذه الدراسات في التحليل الأخير إلا دراسة لسياق النص بالمعنى الشامل التاريخي والاجتماعي والثقافي والديني. وهنا يتجاوب فكر أمين الخولي في الدراسات القرآنية تجاوباً تاماً مع فكره الأدبي، خاصة في المنهج الذي طرحه في كتابه عن «الأدب المصري» (1943م) مركزاً على أهمية «البيئة» بالمعنى الواسع الشامل لدرس الأدب.

بعد هذه الدراسة الأساسية الجوهرية تترتب خطوات عملية التأويل والتفسير ترتيباً لا يختلف كثيراً عن ترتيب تلك الخطوات عند محمد عبده، مع إضافات تفصيلية شديدة الأهمية. الخطوة الأولى تبدأ بالنظر في «المفردات»، ويؤكد الخولي مثل عبده أن:

«من الخطأ البيِّن أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النّص القرآني الأدبي الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير الذي مسّ حياة الألفاظ ودلالتها، ولا على التنبّه إلى أنه إنما يريد ليفهم هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيه وتليت أول ما تليت على من حول تاليها الأول عليه السلام»[59].

لكن هذه المرحلة الأولى من الخطوة الأولى -خطوة النظر في المفردات- لا تعني أن دلالة تلك المفردات مرهونة فقط بالاستخدام اللغوي خارج النّص. لذلك يضيف الخولي إلى هذه

---

(59) السابق، ص: 312.

المرحلة الأولى مرحلة ثانية في التحليل لا بد للمفسِّر أن ينتقل إليها في تحليل المفردات، تلك هي الانتقال من المعنى اللغوي إلى المعنى التداولي في القرآن. وعلى الباحث في هذه المرحلة الثانية أن:

«يتتبع ورودها (اللفظة المفردة) لينظر في ذلك، فيخرج منه برأي عن استعمالها: هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فما معانيها المتعددة التي استعملها فيها في عصر نزول القرآن؟»[60].

وكما يؤكد الخولي أن عروبة القرآن -من حيث الأسلوب والطابع والروح- لا تتعارض مع إنسانية مراميه وأهدافه وعالمية رسالته، فإنه بالمثل يؤكد أن دلالة الألفاظ المفردة، إن في استعمالها اللغوي أو القرآني، ليست دلالة ساكنة، بل هي دلالة متحركة نامية. لكنه يحذر من عمليات القفز والإسقاط الدلاليين، التي يمكن أن يقع فيها المفسِّر؛ لأن النمو أو التطور الدلالي للألفاظ مرهون دائماً في حركته بالدلالة الأصلية الأولى، ولا يصح ولا ينبغي أن يفارقها.

«لا ينكر أن خلود هذا الكتاب ورياضته الدائمة للحياة مع صلته الوثقى بها، كل ذلك يهيئ لفهم معانٍ متجددة أو نامية. لكننا مع عدم إنكار هذا القدر نرى أنه لا ينبغي أن

---

(60) السابق، ص: 313 - 314.

تنسب إلى القرآن من هذه المعاني إلا ما كان طريق فهمه الحس اللغوي للعربية، وسبيل الانتقال إليه هو دلالة اللفظة الأولى في عصر نزول القرآن»[61].

وإذ تتحقق الخطوة الأولى بمرحلتيها السالفتين

«يكون نظر المفسِّر الأدبي في المُرَكَّبات، وهو في ذلك – ولا مرية– مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة... والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآية الواحدة، والتقاء الاستعمالات المتماثلة في القرآن كله... على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تتمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، وتتبين معارف هذا الجمال وتستجلي قَسَماته، في ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية، مُنْضَماً إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية»[62].

نلاحظ هنا أن «علم الأساليب» عند محمد عبده يتحول عند الخولي إلى أداة للكشف عن أسرار جمال الأسلوب القرآني. إن علوم البلاغة التقليدية التي حاول الخولي تطويرها في كتابه الهام «فن القول» (1947 م) وفي دراسات أخرى سابقة ضمها كتابه «مناهج التجديد»، هي أدوات المفسر للكشف عن هذا الجمال.

---

(61) السابق، ص: 312 (الحاشية).

(62) السابق، ص: 314 – 315.

هذا بالإضافة إلى أن الغاية من تحليل أساليب القرآن والكشف عن جمالياتها هي الوصول إلى سر «الإعجاز» الذي يرى الخولي أنه «نفسي»؛ أي أنه قائم على «التأثير» في المتلقي تأثيراً نفسياً[63].

وهنا كان لا بد للخولي أن يدرك أن ما يمارسه القرآن من تأثير نفسي معجز ليس مردوداً، ولا يمكن أن يُرد، إلى القراءة الموضوعية حسب ترتيب النزول، بل هو تأثير ناتج عن البنية الحالية للنص التي يطلق عليها القدماء «ترتيب التلاوة» في مقابل «ترتيب النزول»، الذي يشير إلى ما قبل هذه البنية الحالية. لكن هذا الإدراك لم يكن ممكناً أن يتحقق للخولي؛ لأن الوعي به لم يبدأ إلا في الخمس وعشرين سنة الأخيرة. ولعل دراسات «محمد أركون» خير تعبير عن هذا الإدراك الآن، ذلك أن تلاميذ الخولي، بدءاً من بنت الشاطئ ومحمد أحمد خلف الله وشكري عياد، ظلوا متمسكين، بدرجات متفاوتة بالطبع، بمنهج وحدة الموضوع وترتيب النزول.

يبقى لكشف بعض الجوانب الهامة المتصلة بتصور الخولي للإعجاز النفسي أن نتناول بالتحليل ردّه على أصحاب نظرية «الإعجاز العلمي» للقرآن، وهي نظرية تحظى بقبول وانتشار واسعين جداً في السنوات الأخيرة في بعض الدوائر الأكاديمية فضلاً عن سريانها كسريان النار في الهشيم في وعي العوام وأشباه المثقفين من المسلمين. إن الخولي في هذا الرد الذي نحسّ أهمية

---

(63) انظر: ص: 203 من المصدر السابق.

إيراده كاملاً هنا يؤكد ثلاث نقاط جوهرية كاشفة عن مفهوم «الإعجاز النفسي» عنده، أو عن بعض جوانبه على الأقل.

النقطة الأولى: إن القرآن حين يتناول بعض حقائق الكون ومشاهده إنما يتناولها تناولاً فنياً، ولا يتناولها من ناحية قوانين العلم الدقيقة أو نواميس الكون المنضبطة.

النقطة الثانية: إن هذا التناول لحقائق الكون إنما يعتمد على المشهود والمدرك للناس جميعاً، العامة والخاصة، والعلماء وأنصاف العلماء، بل والجهلاء أيضاً.

النقطة الثالثة: إن القرآن يتناول هذه الحقائق المشاهدة والملموسة للناس جميعاً من ناحية وقعها على الحواس وانفعال الناس بها وما تثيره من روعة في نفوسهم.

ويمكن صوغ هذه النقاط الثلاث بعبارة أخرى هي أن القرآن حين يتناول بعض حقائق الكون المشاهدة والمدركة إنما يتناولها ليثير مخيلة القرّاء معتمداً على ما هو قارّ في تصوراتهم محركاً لانفعالاتهم التي قد تكون خمدت بحكم الألفة، وذلك كله في أسلوب أدبي مؤثر. وهكذا يمكن القول إن هذا التناول لظواهر الكون والطبيعة هو نفسه أسلوب تناول القصص في القرآن لأهداف دينية وعظية، وليس لرواية التاريخ.

وهذا هو نص الشيخ أمين الخولي:

«إن كان لا بد لأصحاب هذه النوايا ومن لفّ لفّهم من أن يتجهوا إليه، ليدفعوا مناقضة الدين للعلم، فلعله يكفي في

هذا ويفي ألاّ يكون في كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده؛ وحسبُ كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ومسايرة للعلم، وخلاصاً من النقد. على أني حين أتسمح بهذا القدر في سبيل إرضاء رغبات هؤلاء الطيبي النية، لا أنسى أن أذكِّرهم بأن التناول الفنّي لحقائق الكون ومشاهده، هو التناول الذي يقصد به الدين رياضة وجدانات الناس. ويُوَجَّه لعامتهم وخاصتهم؛ وعلمائهم وأنصاف علمائهم بل لجهلائهم أيضاً، كما هي مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه بينهم جميعاً. وهذا التناول إنما يقوم على المشهود البادي من ناحية روعته في النَّفس ووقعه على الحواس، وانفعال الناس به، لا من ناحية دقائق قوانينه ومنضبط نواميسه في معادلات جبرية أو أرقام حسابية أو بيان جاف لخصائصه وحقائقه. وبقيام هذا التناول على المشاهد والمدرك بادئ الرأي، والمؤثر في النَّفس المثير للانفعال، لا يجب الوفاء به بحماية الحقائق العلمية والخصائص المجرّبة لهذه العوالم الموصوفة والمناظر التي لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجلالها وجمالها ودلالتها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة لنظامها. ولو التزم المفسر في شيء من هذا لتصحيح المقررات العلمية لأخلّ هذا الالتزام كثيراً بالأهداف الفنية الوجدانية التي يريد الدين تحقيقها ونفع الحياة بها عن

طريق التأمل المتدين والاعتبار النفسي العاطفي المريح، قبل كل شيء آخر»[64].

الآن وقد صار واضحاً أن الشيخ أمين الخولي هو الامتداد المعرفي التركيبي لكل من محمد عبده وطه حسين على مستوى المنهج، فمن اللازم بيان طبيعة التحدي الذي يعدّ منهج الخولي استجابة له. لم يعد التحدي بالنسبة للخولي هو التحدي الخارجي المتمثل في الوجود الأوروبي -مادياً وعقلياً- في قلب العالم العربي والإسلامي، وما يطرحه هذا الوجود من قضايا ومشكلات، بل أضيف إليه التحدي الداخلي المتمثل في نمو التيار السلفي الذي بلغ أوجه منذ إنشاء جماعة الإخوان المسلمين، والذي كان استطاع قبل ذلك كبح جماح مدرسة «التأويل» على مذهب الخلف في معركتي «الإسلام وأصول الحكم» و«في الشعر الجاهلي». يحاول منهج الخولي أن يستعيد لهذا التيار حيويته على مستوى قضايا التجديد بصفة عامة، وعلى مستوى تأويل القرآن بصفة خاصة. من هنا يضيف إلى وعي محمد عبده بالتراث المعتزلي والرشدي إنجازات علماء أصول الفقه في مجال التحليل اللغوي لاستثمار الأحكام من النصوص عن طريق وحدة الموضوع وترتيب النزول. ويضيف إلى منهج طه حسين «اللغوي الفني» أبعاداً من نظرية الأدب عن تأثير البيئة وعن التأثير النفسي للأدب في القارئ. وفي كل ذلك لم تفارق محنة تيار «التأويل» وعي

---

(64) انظر: ص: 294، 295 من المصدر السابق.

أمين الخولي أبداً، وإن دفعت بها إلى السطح محنة «الفن القصصي في القرآن» الرسالة التي أنجزت تحت إشراف الخولي.

في مقدمته للطبعة الأولى لكتاب «الفن القصصي» الذي رفضت الجامعة منح صاحبه درجة الدكتوراه -بل وفصلته من السلك الجامعي- يكشف الخولي لنا عن أهمية منهجه في القضاء على «الازدواج» في شخصية المثقف المسلم، الذي يؤمن بالقرآن وصحته من ناحية عواطفه ومشاعره الدينية، وهو كذلك يثق بالعلم وإنجازاته من ناحية الفكر والعقل. وفي إشارة واضحة صريحة إلى كتاب «في الشعر الجاهلي»، ومن ثم إلى طه حسين، يقرر الخولي أن:

«الدراسة الفنية المتجددة للقرآن، كتاب العربية الأكبر، والمستفيد من التقدم الفني والعقلي والاجتماعي، تنتهي إلى أن يتقدم التفسير الأدبي للقرآن خطوة للأمام بعيدة الأثر، خطوة حَسْبُها أن تمنع ازدواج الشخصية في المتدين، ذلك الازدواج الذي يتجلى حين يتدين مثقف بالإسلام واثقاً مؤمناً، ثم يدرك ويقرر: إن الإسلام وكتابه القرآن يحدّث عن الأشخاص والواقعات بما يشاء، ويستغلها في ترويج الدعوة الإسلامية كما يشاء دون أن يكون حقاً ملزماً للمؤمنين. وهو ما أذيع وتقرر ودفع به في مصر منذ ثلث قرن في أزمة الشعر الجاهلي»[65].

(65) الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الانجلو المصرية / ط 4، 1972، المقدمة بقلم أمين الخولي ص: د.

هذا الوصف المشبّع بالنقد، أو النقد المحمّل بالتفسير لا التبرير، لطه حسين ولأطروحته عن القرآن في كتاب «في الشعر الجاهلي»، يكشف عن وجه هام من وجوه التحدي الذي يرى الخولي أن منهج «التفسير الأدبي» قادر على مواجهته، وحل مشكل «الازدواج» في المثقف المتدين. وهنا تتقدم أطروحة محمد عبده عن «القصص القرآني» والتاريخ، مدعَّمة بأدوات منهج التحليل الأدبي وإجراءاته لكي تكون دواء ناجعاً لمرض «الازدواج».

يقول الخولي -مشيراً بالطبع إلى الفن القصصي ومدافعاً عنه حتى الاستعداد للإلقاء في النار على حد تعبيره في المقدمة نفسها-

«وعلى هذا الأساس يستطيع المثقف الراقي حين يتدين، أن يعتقد في تسليم مطمئن بحديث القرآن الفني في قصصه. ومع ذلك يحقق ويحلل في عمق ووضوح تاريخ هاتيك الأحداث، وأشخاص أصحابها، وينفي في ذلك ويثبت مطمئناً إلى أن هذا لن يصادم بحال ذلكم العرض الفني الآخر. وأن هذا العرض الفني، مهما يقل التاريخ في أحداثه، لن يمس سلامة القرآن وصدقه. وهكذا لا يضطر العالم المؤمن إلى أن يعالن العالم وأهله بأن للقرآن أن يقول ما يشاء، وأن يستغل الأحداث كما يشاء دون أن يلزمنا ذلك بشيء، لأننا مؤمنون بوجداننا -ثم باحثون بعقلنا- وفي أنفسنا هذان التياران المتخالفان والمتجاوران

معاً. لن يقول المستنير ذلك، بل سيقول بعد أن يفهم خطة الدرس الفني لقصص القرآن الكريم: إن للقرآن أن يسلك من السبل الفنية في عرضه لقصص السابقين ما يشاء، دون أن يقصد إلى مساس التاريخ بشيء؛ لأنه إنما يعرضها العرض الفني الذي لا يقوم على التفاصيل أو الروايات والتحديات. بل يقصد ما قرر أن يقصده بصراحة ألا وهو العبرة. لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب»[66].

7 ـ خاتمة

ألسنا حقاً إزاء «إشكالية» يحكمها دائماً قانون «التحدي والاستجابة» في سياق التطور الاجتماعي والثقافي والفكري للعقل الإسلامي؟ ثم أليست تلك إشكالية «تأويل» لا مجرد مشكل شرح مفردات بالترجمة والتفسير؟ وأخيراً أليست الإشكالية تزداد تعقيداً، والصراع بين طرفي «السلف» و«الخلف» يزداد حدة وضراوة ويرحل كثيراً عن تاريخه الطويل بوصفه صراعاً فكرياً ثقافياً ليتحول إلى صراع دموي؟ لعل هذا العرض أن يكون محاولة لفتح باب الفكر وإغلاق أبواب القتل. ولعل تطوير منهج الخولي وفقاً لإنجازات المعرفة المتنامية في مجال العلوم الإنسانية، خاصة الألسنية والتأويلية، أن تمثل تجاوزاً لحالة الركود في مجال

(66) السابق، ص: هـ.

الدراسات القرآنية، ذلك الركود التي لم تستطع جهود مدرسة الخولي -لأسباب كثيرة- أن تتخطاها، فأسلم المجال قياده تماماً لأهل السلف المعاصرين؛ والبون بينهم وبين أسلافهم شاسع، كما هو البون بين الإبداع والتكرار وبين الأصالة والنقل، وبين الإفادة والإعادة.



مقاربة جديدة للقرآن:
من «النص» إلى «الخطاب»
نحو تأويلية إنسانوية[1]

---

(1) هذه نسخة معدلة من بحث كان في الأصل محاضرة اعتلاء كرسي «ابن رشد» للإسلام والهيومانيزم، وهو الكرسي الذي أشغله الآن في جامعة «الدراسات الهيومانية» بمدينة «أوترخت» بهولندا. ألقيت المحاضرة بالإنجليزية في 27 مايو 2004، وطبعت بالإنجليزية:
Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, the Humanistic University Press Publication 2004.



1 ـ تقديم

أريد في البداية تأكيد أن مجال «التجديد» الفكري يمثل أفقاً مفتوحاً للباحث، يستطيع فيه مراجعة نفسه. ولأني سأنتقل هنا نقلة ليست يسيرة في التعامل مع القرآن لا بوصفه «نصاً» - كما هو الأمر في كتابي «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»[2] - بل بوصفه «خطاباً»، أريد أن أبيّن أن هذه النقلة لم تحدث في يوم وليلة، أو من خلال طفرة عبقرية، بل هي نتيجة تراكم قراءات وخبرات وتأملات، والأهم من ذلك أنها ثمرة من ثمار انخراط في حوارات ومشاريع بحثية. وهي نقلة نابعة في الأساس من الدراسة النقدية المتأملة لتاريخ التفسير ومناهجه قديماً وحديثاً.[3]

في محاضرتي لاعتلاء كرسي «حرية الفكر والدين» في جامعة

(2) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، طبع مرتين في القاهرة (الطبعة الأولى في الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1990) وكذلك أعيد طبعه أكثر من سبع طبعات في المركز الثقافي العربي (بيروت والدار البيضاء).

(3) انظر في هذا الكتاب الفصل المعنون: «إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً».

«ليدن»[4]، وهي المحاضرة التي ألقيتها في 27 نوفمبر 2000، اخترت موضوع «القرآن» بوصفه فضاءً للتواصل بين الإلهي والإنساني؛ فقدمت محاضرة عنوانها «القرآن: التواصل بين الله والإنسان». حاولت في هذه المحاضرة، التي نشرت في كتيّب صغير بعد ذلك حسب ما تمليه التقاليد الجامعية[5]، تطوير بعض الأفكار التي تناولتها في كتاب «مفهوم النص» وذلك عن طريق إعادة قراءة - ومن ثم إعادة تفسير- بعض القضايا والافتراضات الأساسية في علوم القرآن، وبصفة خاصة في تلك العلوم التي تتعرض لطبيعة القرآن ولتاريخه وبنائه.

في إعادة القراءة وإعادة التفسير تلك كان من الطبيعي أن أوظف بعض الأدوات المنهجية الحديثة، مثل علم الدلالة والنقد التاريخي والتأويلية، وهي مناهج ليست مألوفة عادة - بل ومرفوضة - في السياق التقليدي للدراسات القرآنية في العالم الإسلامي. ولقد ركزت في تحليلي لعملية «الوحي»، في هذه المحاضرة، على العناصر الأساسية المكونة للبعد «الرأسي» في

(4) لقد تم تكريمي في جامعة «ليدن» بهولندا عام 2000 بمنحي كرسي «كليفرنخا» للحقوق والحرية والمسؤولية، حرية الدين والضمير بصفة خاصة. وهو «كرسي أكاديمي» يمنح كل عام لباحث له إنجازات بحثية في بعض هذه المجالات أو كلها.

(5) The Qur'an: God and Man in Communication, inaugural lecture for the Cleveringa Chair at Leiden University (November 7th, 2000) http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm

عملية التواصل بين الله والنبي محمد، وهي عملية بدأت عام 612 تقريباً وتكررتِ مرات عديدة في مدى زمني يتجاوز العشرين عاماً. أنتجت عملية التواصل الرأسي المتكررة تلك مجموعة من الخطابات في شكل آيات قصيرة أو مجموعة من الآيات أو في شكل سورة قصيرة.

في عملية تقنين القرآن - أي جمعه وتدوينه وترتيبه في المصحف الذي نعرفه الآن- لم يتم الاحتفاظ بالترتيب التاريخي لهذه الخطابات، بل تم إدماج هذه الخطابات في وحدات أكبر «السور»، ثم ترتيب هذه السور وفقاً لأحجامها، فوضعت السور الأطول في المقدمة والأقصر في نهاية المصحف. أي تم استبدال هذا الترتيب الحالي - الذي صار يُعْرف باسم «ترتيب التلاوة» - بالترتيب الزماني الذي يعرف باسم «ترتيب النزول».

وإذا تقبلنا المرويات التراثية التي ترى أن القرآن كان قد تم حفظه في الذاكرة الجمعية منذ نزوله حتى تمت عملية جمعه وترتيبه وتدوينه في عهد الصحابة، فإن هذه المرويات تؤكد أن النسخة الأولى لرسم المصحف -أي دون تنقيط وإعراب- قد تم إنجازها في عصر الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» (ت: 56 هجرية/ 644 ميلادية). أما النسخة النهائية للمصحف -أعني بعد إضافة علامات التنقيط وعلامات الإعراب- فقد تم إنجازها بعد ذلك بفترة ليست بالقصيرة. ومن الضروري حتى في حالة تقبّل المرويات التراثية بلا نقد أن نلاحظ بعداً إنسانياً آخر - يضاف إلى البعد الإنساني في عملية الوحي بوصفها فعلاً تواصلياً - يتمثل في عملية التقنين تلك

بجانبيها: عملية إعادة الترتيب، وعملية تحويل الرسم الصامت إلى نص مقروء بإضافة علامات التنقيط وعلامات الإعراب.

أدت عملية التقنين تلك إلى خلق قناعة مؤداها أن القرآن «نص»، بما هو مدون بين دفتي كتاب (المصحف)، وتم إلى حد كبير تجاهل طبيعته الأصلية، أو طبيعته التداولية بوصفه «خطابات» متعددة السياقات من جهة، ومتعددة المستقبلين التاريخيين من جهة أخرى. ولقد بدأت حياتي البحثية في علوم القرآن منطلقاً من هذه القناعة، وذلك بتأثير المنهج الأدبي الذي بدأه الشيخ «أمين الخولي» متأثراً في ذلك بمعطيات أساليب الدراسات الأدبية الحديثة. ولقد كان رد الفعل العصابي ضد منهج التفسير الأدبي - القائم على التسليم بمفهوم «النصية» - موجهاً بالأساس ضد المنهج ونتائجه لا ضد المفهوم ذاته.[6]

واللافت للنظر أن الدراسات الغربية عن القرآن بدأت بالمثل من التسليم بطبيعته النصية شأنه في ذلك شأن العهدين القديم والحديث. لكن التركيز في الدراسات الاستشراقية الأولى تمثل في عملية البحث عن الجذور النصية -اليهودية والمسيحية- للنص القرآني. وبالتدريج توصلت الدراسات الغربية المعاصرة إلى التعامل مع القرآن بوصفه «نصاً» له خصائصه الذاتية، وتاريخه الخاص الذي يجب أن يؤخذ في الحسبان.

---

(6) انظر دراستي بالإنجليزية "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an" في مجلة «الف»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد 23 بعنوان الأدب والمقدس، عام 2003، ص: 8-47.

إن كتاب «القرآن بوصفه نصاً» Qur'ān as Text، والذي يتضمن بحوث المؤتمر العلمي الدولي الذي عقد في نوفمبر عام 1993 بقسم الدراسات الشرقية بجامعة «بون» بألمانيا، تنبع أهميته، فيما يقول محرره «شتيفان فيلد»، في حقيقة أنه «أبرز التحول في الدراسات القرآنية في الأكاديميات الغربية من نموذج البحث عن «أصول وجذور» القرآن في التراثين اليهودي والمسيحي إلى البحث في نموذج «النص المُسْتَقبَل»، أي النص كما تم استقباله في تاريخ المسلمين في شكل «المصحف»».[7]

لقد أعيد طبع هذا الكتاب عدة مرات، الأمر الذي يعكس أهميته. ومن الحقائق التي لا تُنْكَر أن «النص المُسْتَقْبَل»، أي النص المُتَضَمَّن في المصحف، والذي استقبله المسلمون بالقبول، هو الذي صاغ وما يزال يصوغ العقائد والقناعات الدينية للمسلمين، بالإضافة إلى أنه النص المركزي في كثير من الثقافات الإسلامية. لكن هذه الحقيقة التي لا تُنْكَر تصح فقط إذا حصرنا تعريفنا للثقافة في الثقافة العالية، أعني المدونة المعترف بها رسمياً، واستبعدنا الثقافات غير المدونة. إذا أخذنا في الاعتبار تلك الثقافات (غير العالية) سندرك أن القرآن يمارس فعاليته في الوعي العام بوصفه «خطاباً» لا بوصفه نصاً. ومن خلال دراسة أنجزتها عن «القرآن في الحياة اليومية» بدأت أدرك أن التعامل مع القرآن بوصفه مجرد «نص» يقلل من شأن حيويته، إلى جانب أن

---

(7) إشراف «شتيفان فيلد»، دار بريل، الطبعة الأولى 1996، المقدمة.

هذا التصور «النصي» يتجاهل حقيقة أن القرآن ما زال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه «خطاباً» لا مجرد نص.[8]

2 ـ القرآن والمصحف: الناطق والصامت

قد يكون مفاجئاً للبعض القول إن القرآن في الفترة الأولى من تاريخ المسلمين -بالتأكيد قبل الوصول إلى مرحلة التقنين النهائي للمصحف، وقبل تحوّل الإسلام إلى مؤسسات- كان ما يزال ينظر إليه بوصفه «الخطاب الحي» بينما كان المصحف بمثابة «النص الصامت». كان علي بن أبي طالب، الخليفة الرابع (656-660) هو من أعلن مفهوم «المصحف الصامت»، الذي لا ينطق وإنما ينطق به الرجال. وسياق هذا الإعلان سياق هام؛ لأنه يمكن أن يلقي بعض الضوء على الحالة الحاضرة في عالمنا الإسلامي، حيث التلاعب السياسي بمعاني القرآن واضح وضوحاً لا خفاء فيه. كان السياق هو القتال الدائر في معركة صفين بين الخليفة الذي لم يحدث إجماع على اختياره من «أهل الحل والعقد» من الصحابة، وبين «معاوية بن أبي سفيان» والي الشام، أحد الذين لم يعترفوا بهذا الاختيار.

كان من الواضح أن مسار المعركة يميل لصالح علي ضد

---

(8) انظر دراستي عن «القرآن في الحياة اليومية» بالإنجليزية، في «الموسوعة القرآنية»، دار بريل (هولندا وإنجلترا والولايات المتحدة)، المجلد الثاني، ص: 80-98.

معاوية. هنا نصح «عمرو بن العاص» حليفه معاوية أن يأمر جنوده أن يضعوا نسخاً من المصحف على أسنة السيوف. لم تكن تلك الإشارة تعني الاستسلام، بل كانت تعني أن «معاوية» يدعو المتقاتلين لحل الخلاف باستشارة «القرآن». ولأن المقاتلين في المعسكرين كانوا قد أصابهم التعب فقد وضع الجميع سلاحهم. وضغط أنصار «علي» عليه لكي يقبل حل الخلاف بالتحكيم كما اقترح «معاوية»، وأن يختار حَكَماً يمثله من هؤلاء المحايدين الذين لم ينضموا إلى أي من المعسكرين. كان أصحاب «علي» على ثقة بأنهم على حق. وقد لعب «القرَّاء» دوراً هاماً في الضغط على «علي» لقبول مبدأ «التحكيم».

كانت مهمة الحَكَمين أن يستطلعا القرآن - من أول سورة إلى آخر سورة - للبحث عن حل. وفي حالة غياب دليل واضح من القرآن يحسم المشكلة كان عليهما أن يستشيرا «السنّة المجمع عليها». ولأنه لم يكن واضحاً وضوحاً بيِّناً محدداً ما هو الموضوع الذي يُسْتشار فيه القرآن والسنّة فقد اعترض البعض على مبدأ التحكيم وصاحوا «لا حكم إلا لله». وكان معنى هذه الصيحة أنه لا يصح إطلاقاً تحكيم الرجال؛ لأن ثمة أمراً إلهياً واضحاً في القرآن يحل هذه المشكلة، وهي الآية 9 من سورة «الحجرات» رقم 49: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل والقسط، إن الله يحب المقسطين». من هنا أصرّ من رفضوا التحكيم على

مواصلة القتال ضد معاوية، فليس ثمة دليل يغير حقيقة أنهم الفئة الباغية.[9]

في رده على مبدأ «لا حكم إلا لله» أعلن علي مقولته الشهيرة التي تميز بين المصحف الصامت من جهة، وبين المصحف المنطوق بتأويل الرجال من جهة أخرى. إن هذا التمييز - والعبارة يستشهد بها كثير من الباحثين المعاصرين للبرهنة على الاحتمالات المتعددة للمعنى وعلى الحذر من التلاعب السياسي بالمعنى- لها دلالات أعمق من تلك التي فهمت على أساسها. إن مجرد النطق بالقرآن، سواء ترتيلاً في تأدية الشعائر، أو استشهاداً به في سياق الجدل في الحياة اليومية، سواء كان الجدل سياسياً أو اجتماعياً، مجرد النطق هذا ينطوي على معنى، أي ينطوي على تفسير ما. وحين يستشهد المحاور الخصم، أو المساجل، بآية أخرى، فإن هذا الاستشهاد يتضمن تأويلاً خاصاً للآيات التي استشهد بها الخصم وترسيخاً لتأويل مضاد من خلال النطق بآية أو آيات أخرى. يحدث ذلك من خلال إشارات مصاحبة شتى، مثل التنغيم والوقف والتأكيد، هذا علاوة على الإشارات الجسدية التي تصاحب عادة كل خطاب شفاهي.

إن القرآن في عملية التداول تلك يمثل ظاهرة حية تشبه إلى

---

(9) انظر مقالة «علي بن أبي طالب» في «الموسوعة الإسلامية»، ط 2، المجلد الأول، ص 381 وما بعدها، وانظر كذلك المقالة «صفين»، في المصدر نفسه، المجلد التاسع، ص 556 وما بعدها.

حد كبير ظاهرة «الأوركسترا» المعزوفة، في حين يمكن تشبيه «المصحف» الصامت بـ«النوتة الموسيقية» الصامتة. من هنا يرى الباحث أن على نظرية التأويل أن تأخذ بعين الاعتبار تلك الظاهرة الحية، وأن يكف المفسرون عن تلخيص القرآن هذا التلخيص المُخِلّ إلى حد كبير حين يتم التعامل معه بوصفه «نصاً» فقط.

إن الحركات الاسلامية-السياسية المعاصرة، سواء كانت معتدلة أم متطرفة، تنطلق من مقدمة لا تقبل النقاش فحواها أن تحديد معايير السلوك الفردي بكل تفصيلاته، وتحديد القوانين التي تحكم حركة المجتمع، هي من حق «الله». ومثل هذا الزعم بالمصدر المقدس للتشريعات التفصيلية في التأويلية السياسية المعاصرة يعتمد على الأساس المعرفي نفسه الذي استند إليه الرافضون للتحكيم في العصر الأول. ولكن في حين كانت صيحة المعترضين في القرن السابع هي «لا حكم إلا لله»، بمعنى لا يصح تحكيم غير الله -الحكم هنا بمعنى الفصل بين المتنازعين- فإن المعترضين الإسلاميين يصرون على تفسير معنى «الحكم» بأنه «التشريع»، وشتان بين التأويلين. مثل هذا التلاعب السياسي والإيديولوجي بالمعنى القرآني موجود أيضاً في الفترة الكلاسيكية. اعتماداً على أن القرآن مجرد «نص» يصبح التلاعب الدلالي سهلاً، ويمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية.

3 ـ التلاعب وتوجيه «النص»

في أول دراسة لي[10] قمت بعملية فحص للمناهج المختلفة التي طبّقها المتكلمون -علماء اللاهوت- في تفسير القرآن من حيث هو «نص». انطلقت الدراسة من تتبّع مسار انبثاق مفهوم «الاستعارة» و«المجاز»، وهو المفهوم الذي ساهم «المعتزلة» في بلورته بدءاً من القرن التاسع من خلال محاولاتهم تأويل ما يتناقض مع مفاهيم «التوحيد» من آيات تشبِّه الله بالإنسان من جهة، ومن جهة أخرى، تأويل ما يتناقض مع مفهوم «العدل»، خاصة تلك الآيات التي يوهم ظاهر معناها الجَبْر، أو يوهم بنسبة فعل القبيح لله. قام المعتزلة بتوظيف مفهوم «المجاز»، بوصفه أداة لغوية ناجزة، لتأويل تلك الآيات التي اعتبروها «متشابهات». وكان هذا المنهج بمثابة توظيف آلية لغوية نافذة لتأويل القرآن طبقاً لمعيارهم الفلسفي لماهية «المتعالي»: فحيث اتفقت الآيات مع معيارهم اعتبروها «محكمات» تؤخذ على ظاهرها من دون تأويل. أما حين تخالف الآيات معيارهم الفلسفي، فإنها توضع في خانة «المتشابهات» التي تحتاج إلى التأويل بتوظيف مفهوم «المجاز».

كانت النتيجة الأساسية التي وصلت إليها هذه الدراسة، بعد مقارنة منهج المعتزلة بمنهج خصومهم، أن «القرآن» أصبح أرضاً للمعارك الفكرية والسياسية بين المتنازعين. تمركزت هذه المعرفة

---

(10) الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي (بيروت والدار البيضاء) عدة طبعات.

حول منطوق الآية رقم 7 في سورة آل عمران، الأمر الذي جعلها آية محورية في النقاش. اتفق المعتزلة وخصومهم على أن في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات -حسب نص الآية- كما اتفقوا على مبدأ أن «المحكمات» هن «أم الكتاب»، وبالتالي تكون هي المرجع في فهم المتشابهات. هذا ما اتفقوا عليه، وهو اتفاق يصل إلى حد «الإجماع» حتى الآن، لكن الخلاف لم يتوقف، وهو مستمّر حتى الآن أيضاً، حول التحديد والتصنيف: أعني أيّ الآيات محكم، وأيها متشابه؟ هنا منشأ الاختلاف، ومن ثم منشأ النزاع. ومعنى ذلك أن النزاع حول «المعنى» قد تطور إلى نزاع حول «المبنى» أيضاً. ما اعتبره المعتزلة مثلاً محكماً صار متشابهاً عند خصومهم، والعكس صحيح. صار النزاع حول «المعنى» استناداً إلى تصور ما للمبنى هو أول مبدأ «تأويلي» يتم إقراره في تاريخ التفسير.

كان خصوم المعتزلة، ممن أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل السنّة»، هم الذين تمسكوا بالمعاني الحرفية للقرآن، لدرجة أنهم أثبتوا الوجود العيني للصفات الإلهية، ولكل صور العذاب والجحيم، كما أكدوا إمكانية رؤية الله بالعين. ولقد عارض المعتزلة هذه التصورات المبنية على الفهم الحرفي لآيات القرآن الذي اعتبره خصومهم واجباً دينياً. رأى المعتزلة أن مثل هذا الفهم الحرفي يعوق الإنسان عن تحقيق الهدف من وجوده. لقد آمن المعتزلة بأن الله فرض على الإنسان أن يسعى للمعرفة باستخدام العقل.

سوف أعود في ما بعد لمناقشة ثنائية «المحكم والمتشابه»، وهي الثنائية التي تمحورت حولها خلافاتهم، في سياق بيان الطابع «الحواري» و«الجدلي» في القرآن في تعامله مع أهل الكتاب، خاصة في جدله مع النصارى. إن التعامل مع القرآن من منظور كونه «نصاً» هو الذي مكن علماء الكلام من ترسيخ المبدأ التأويلي الأول استناداً إلى الآية 7 من سورة آل عمران.

أما بالنسبة للفقهاء وعلماء الأصول بصفة خاصة، فقد أسسوا مبدأهم التأويلي على أساس التمييز في الخطاب الإلهي بين «المتقدم» و«المتأخر» في ترتيب النزول. هذا التمييز مكّنهم من إزالة التناقضات في الأحكام القرآنية بالزعم أن الحكم «المتأخر» من شأنه أن ينسخ الحكم «المتقدم»؛ وذلك على أساس أن «نصاً» إلهياً لا يمكن أن يقع به أي نوع من التناقض. كانت مقولة «الناسخ والمنسوخ» تمثل حلاً تأويلياً يُثَبِّت الأحكام النهائية، وينفي في الوقت نفسه وقوع التناقض.

ومن السهل على الباحث أن يرى التشابه بين تأويل المتكلمين وتأويل الفقهاء، وإن كان مجال التطبيق عند كليهما مختلفاً. الهدف عند كليهما رفع التناقض عن «النص الإلهي»، وإن كانت النتائج حققت اختلافاً وتناقضاً أشد كما أشرنا عند المتكلمين. وعند الفقهاء نجد الخلاف حاضراً في تحديد ما إذا كان حكمٌ ما ناسخاً أو منسوخاً. ومردّ هذا الاختلاف هو اعتمادهم مرويات مختلفة إلى حد التناقض بخصوص تحديد أي نصوص الأحكام كان الأسبق وأيها كان المتأخر، هذا فضلاً عن

اختلافات في تحديد مناط الحكم، وفي تحديد علة حكم... الخ.

لم يكن من الممكن للمتكلمين أو للفقهاء أن يدركوا أن ما يبدو لهم تناقضا، يحتاج إلى منهج تأويلي لرفعه، ليس إلا مواقف وترتيبات لا يمكن فهمها إلا بالعودة إلى سياقها «الخطابي»، أي سياق التحاور والتساجل والجدال والاختيار والرفض والقبول.. الخ. وهذا السياق الخطابي ليس هو السياق النصي، بل هو سياق أوسع يتطلب تحليل أدوات الرفض والتأكيد والإزاحة والتركيب والتفكيك الضمنية في منطوق الخطاب القرآني، أي باختصار يتطلب منا الاهتمام بالطبيعة الخطابية للقرآن بدلاً من تركيز الاهتمام بالكامل على الطبيعة «النصية» التي ساهمت في إغلاق الاحتمالات، وتثبيت احتمالات موجهة أساساً بإيديولوجيا المؤوِّل، السياسية أو الثقافية أو العقيدية أو المذهبية.

ورغم أن عمل الفقهاء يعكس وعياً محدوداً بطبيعة القرآن من حيث هو «خطاب»؛ فإن مشكلة التناقض في أحكامه ظلت في وعيهم غائبة عن أن تكون جزءاً من بنية الخطاب. لقد مثَّل لهم ذلك التناقض مشكلة لا بد من سبيل لحلها. لم يكن في وسعهم أن يسلّموا بأن ظاهرة اختلاف الأحكام وتعددها لا تمثل تناقضاً بقدر ما تمثل أفقاً مفتوحاً أمام الجماعة - أو المجتمع - للاختيار الأنسب للظروف والسياق المتغيرين. من هنا كان سعيهم لإزالة ما توهّموه تناقضاً مبنياً على محاولة لتثبيت الأحكام من خلال مبدأ «قانوني» فحواه أن الحكم المتأخر ينسخ الحكم المتقدم، وطبقوا

هذا المبدأ القانوني على القرآن الذي لا يمكن اعتباره «كتاب قانون». لكن علينا الاعتراف بأنهم كانوا يدركون أيضاً مبدأ «التدرج في الوحي» الذي فهموه في سياق «التدرج التشريعي».

هكذا يمكن القول إن التعامل مع القرآن بوصفه «نصاً» قد أدى إلى تصوّرٍ ما باعتباره «كتاباً» بالمعنى القانوني. بناء على مبدأ «التدرج التشريعي» في نص قانوني تمّت صياغة مقولات «الناسخ والمنسوخ»، و«المجمل والمفصل»، «والعام والخاص» وغيرها، وهي مقولات يفضي تحليل محتواها تحليلاً نقدياً تاريخياً إلى اكتشاف أن وظائفها الأساسية تتركز في رفع التناقض المتوهم في «نص» إلهي يسيطر عليه مؤلف يتمتع بكل صفات القدرة والكمال. لم يدرك الفقهاء مثلاً خطورة النتائج؛ فعلى أساس مقولة «الناسخ والمنسوخ» قسَّموا القرآن إلى أقسام أربعة:

1- ما نسخ لفظاً وحكماً، أي ما كان «قرآناً» ينتمي إلى كلام الله ثم تم حذفه كلياً من مجال كلام الله، أي تم استبعاده من أن يعتبر «قرآناً». المثال الذي يورده السيوطي هو ما ورد عن عائشة بخصوص التحريم - تحريم الزواج - بعشر رضعات، وأنها كانت آية متلوة فنسخت تلاوة وحكماً.

2- ما نسخ حكمه وبقي لفظه، وهذا معناه أن هناك مقاطع تنتمي لكلام الله ولكنها معطلة التأثير، ومثال ذلك الآيات التي وردت في الخمر قبل النص التحريمي.

3- ما نسخ لفظه وبقي حكمه، وهو عكس الصنف السابق، حيث توجد أحكام إلهية لا تنتمي لكلام الله مثال حكم رجم

الزاني والزانية المحصنين «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله».

4-ومن الطبيعي أن يكون الصنف الرابع هو الثابت حكماً ونصاً، وهو أغلب القرآن لا كله.[11]

ولأن ترتيب سور القرآن من حيث النزول ما زال أمراً خلافياً بعيداً عن أي يقين علمي، فإن الاتفاق على ترتيب الآيات والمقاطع أشد عسراً، وأبعد عن أي يقين معرفي. ولقد بالغ الفقهاء المتأخرون في تطبيق مقولة «الناسخ والمنسوخ» حتى قيل إن آية «السيف» -الأية 5 من سورة «التوبة» رقم 9- قد نسخت كل آيات الصبر والتسامح التي يبلغ عددها أكثر من مئة آية. وهكذا نلاحظ أن مشكلة «التعدد» و«الاختلاف» في المواقف والأحكام قد تم حلها بطريقة عشوائية أدت إلى مثل هذا الزعم الخطير. هذه المشكلة في تقديري تمتد جذورها عميقاً في حقيقة أن القرآن تم استقباله واستيعابه -أولاً- بوصفه يمثل «كلمات الله الحرفية» المقدسة بلا زيادة ولا نقصان، والتي لا يمكن من ثم مقاربتها بمنهج دنيوي لغوي أو تاريخي. إن القرآن منذ جمعه وترتيبه في «مصحف» تم التعامل معه -ثانياً- بوصفه «نصاً». وإذا كان النص البشري يخضع لسيطرة مؤلفه ويعكس قدراته، فإن النص الإلهي -ومؤلفه الله سبحانه وتعالى- لا بد أن يقع في أرقى مستويات

(11) انظر المناقشة التفصيلية في كتابنا: مفهوم النص، سبقت الإشارة إليه، الباب الأول، الفصل الخامس «الناسخ والمنسوخ» ص: 117 وما بعدها.

البناء، التي لا يمكن أن تستوعب «تناقضاً» ما. إن أي تناقض أو اختلاف في «الكتاب الإلهي» لا بد أن يكون ظاهرياً، ويتحتم على المؤمن العالم أن يكشف الاستواء العميق. ألم يقارن علماء الإعجاز - الباقلاني بصفة خاصة - بين متانة القرآن وضعف المعلقات، بطريقة تكشف عن إشكالية حقيقية أكثر ما تعكس يقيناً إيمانياً؟

في التأويلات الحديثة والمعاصرة من الصعب أن نجد خرقاً للمجال التأويلي الكلاسيكي القائم على نظرية «النص». والمنهج الأدبي الذي طبقه بعض الدارسين - ومنهم كاتب هذه الدراسة- لا يخرج هو الآخر عن ذلك السياق. ورغم توظيف المنهج الأدبي لإجراءات تأويلية متقدمة فإنه لم يفارق المنهج التبسيطي في التعامل مع القرآن بوصفه مجرد «نص».

4 ـ القرآن بوصفه خطاباً

أسعى في هذا البحث إلى أن أطوِّر أطروحتي عن الجانب الإنساني المتضمن في عملية الوحي، وفي القرآن من ثم بوصفه وحياً، أن أنتقل خطوة أبعد بالانتقال من التركيز على البعد «الرأسي» في عملية الوحي إلى إلقاء الضوء على البعد «الأفقي». ولا أعني بالبعد الأفقي مجرد عملية التقنين التي أشرت إليها - وهي دالة بهذا الصدد- ولا عملية «البلاغ» التي قام بها النبي، ولا عملية الانتشار الأفقي الناتجة عن فعل «البلاغ»، كما لا أعني بها هنا «التراث التفسيري» الذي حوَّل النص الإلهي إلى فهم إنساني.

أعني بالبعد «الأفقي» هنا ذلك البعد المحايث لعملية الوحي ذاتها، والمتمثلة في دوال وإشارات ما تزال ماثلة في بنية النص المدون في «المصحف». هذا البعد يمكن إدراكه وتقديره إذا حوّلنا منظورنا في التعامل مع القرآن من منظور كونه «نصاً» إلى النظر إليه باعتباره «خطاباً»، أو بالأحرى «خطابات» لكل منها سياقه الذي لا تستبين دلالة الخطاب إلا به.

يميز «محمد أركون» وآخرون[12] بين «الظاهرة القرآنية» - الخطاب المتلو المتداول- وبين «المصحف» الذي يحتوي على «الصيغة النهائية المغلقة» - بتعبير أركون- التي تم إنجازها من خلال عملية التقنين التي أشرنا إليها، وهي العملية التي حوّلت الوحي من كونه «خطاباً» وجعلته «نصاً». أريد في هذا الطرح أن أتجاوز تلك اللحظة التاريخية، التي أحدثت ذلك التحول من «الخطاب» إلى «النص»، وهي لحظة تاريخية نجد مثيلاً لها في تاريخ كل الأديان تقريباً. وينبغي هنا الإشارة إلى أنه منذ ذلك التحول دأب المفكرون المسلمون - والمفسرون بصفة خاصة-

---

(12) انظر محمد أركون:

Rethinking Islam, common questions, uncommon answers, translated by Robert D. Lee, Westview Press, 1994, pp. 35-40;

وله أيضاً:

The Unthought in Contemporary Islamic Thought, Saqi books & the Institute of Ismaili Studies, London 2002, p. 99.

وانظر دراستي عن حسن حنفي في نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي.

على التعامل مع القرآن بوصفه نصاً، هذا رغم إشاراتهم المتعددة للمناسبات التي تعني رجوعهم الاضطراري إلى بنية ما «قبل النص». لكن هذه العمليات من الرجوع الاضطراري لم تمكنهم من الإدراك الكامل لأهمية الظاهرة الحية، القرآن بوصفه «خطاباً».

ولقد دأب الدارسون للقرآن في العصر الحديث على مواصلة المنظور التراثي في التعامل مع القرآن بوصفه «نصاً». إن التعامل مع القرآن من هذا المنظور يشجع إمكانيات التفسير والتفسير المضاد، كما يسمح بالمثل بإمكانية التلاعب الدلالي ليس بالمعاني فقط بل بالمبنى القرآني نفسه، وذلك كما حدث في التأويلات السجالية التي أنجزها المتكلمون في الماضي.

ظل القرآن بالنسبة للدارسين منذ لحظة تقنينه إلى الآن مجرد «نص». وقد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه «خطاباً» أو بالأحرى «خطابات». لم يعد كافياً مجرد البحث عن سياق لمقطع أو مجموعة من الآيات حين يكون الهدف مساجلة النصيين أو الحرفيين من أنصار مفهوم «الحاكمية» مثلاً، أو حينما يكون الهدف التخلص من بعض الممارسات التاريخية التي تبدو غير ملائمة في السياق الحديث، مثل مسألة «الجزية». ولا يكفي بالمثل الاستعانة بالتأويلية المعاصرة من أجل البرهنة على تاريخية، ومن ثم نسبية، كل نمط من أنماط التأويل، بينما يزعم كل زاعم -ضمنياً على الأقل- أن التأويل الذي يقدمه هو وحده التأويل الملائم ومن ثم الأكثر مشروعية. كل هذه المقاربات العليلة تنتج إما تأويلية سجالية أو تأويلية اعتذارية. وبعبارة أخرى: إن التعامل

مع القرآن، فقط بوصفه «نصاً»، سينتج دائماً تأويلية «كليانية» أو تأويلية «سلطوية»، وكلتاهما تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

إن أي مقاربة جديدة للقرآن لا تضع في اعتبارها إعادة الاعتبار لطبيعته الأصلية الحية بوصفه «خطاباً» - إن في الدراسات الأكاديمية أو في تداوله في الحياة اليومية - لن تستطيع أن تنتج تأويلية «حيّة ومنفتحة». إن السعي إلى تأسيس «تأويلية حيّة» مفتوحة، ضداً للتأويلات «السلطوية» و«الكليانية»، ينطلق من حقيقة فحواها أن تأويل القرآن هو في حقيقته سعي لصياغة «معنى الحياة». وإذا كنا حقاً جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيرها وتبني عليه أو تعارضه.

تنطلق هذه التأويلية المفتوحة من حقيقة أن الاختلافات الإمبريقية في المعنى الديني جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في معنى الحياة عموماً، وهو الأمر الذي يجب اعتباره قيمة إيجابية في سياق حياتنا الحديثة. قيمة تعيد وصل «معنى القرآن» بسؤال «معنى الحياة». فالقرآن مليء بالحوار والسجال والمناظرة والرفض والقبول، ليس فقط مع أو ضد المعايير والثقافات وأنماط السلوك السابقة قبل انبثاقه، ولكن مع معاييره هو ومع تأكيداته هو ومع أحكامه. إن «الخطاب القرآني» يمثل

عملية محاورة ونقاش وتعديل وفق متغيرات السنوات العشرين، أو الأكثر قليلاً، في حياة المستقبل والمتحاور الأول -النبي محمد- وحياة المستقبلين المحاورين من عرب ويهود ونصرانيين أساساً، ثم من مؤمنين وكفار ومنافقين بعد ذلك بعدة سنوات.

والسؤال الآن هو: هل يمكن لأي نظرية في التأويل أن تستمر في تجاهل حقيقة أن القرآن ليس فقط مجرد «نص»؟ إن تاريخ التفسير يؤكد أن القرآن تم التعامل معه حتى الآن بوصفه «نصاً» لا يحتاج إلا إلى التحليل البنيو-فيلولوجي للكشف عن معناه. هذا واضح في منهج كل من المتكلمين والفقهاء؛ حيث انبنى منهج المتكلمين على تركيبية «المحكم والمتشابه»، وانبنى منهج الفقهاء على تركيبية «الناسخ والمنسوخ»، وهما النسقان التركيبيان السائدان حتى الآن في التعامل مع القرآن. وهما نسقان أديا في معظم الأحوال لتحويل القرآن إلى ساحة نزاع إيديولوجي ومذهبي، نزاع ينتهي إلى التلاعب بالمعنى لغايات براجماتية تبريرية، وإن كانت لا تخلو من النوايا الحسنة. إن التعامل مع القرآن بوصفه مجرد «نص» هو مصدر النزاع. وقد يقدم لنا منهج التعامل مع القرآن بوصفه «خطاباً» مجالاً مختلفاً قد يساعدنا في تطوير منهجية إنسانوية. سأحاول في ما يلي إبراز بعض الخصائص «الخطابية» في القرآن؛ لأن دراسة مستفيضة تحتاج إلى مجلد ضخم، أتمنى أن تكون الأمثلة التالية بمثابة مخطط لهذا المشروع.

5 ـ تعدد الأصوات لا الصوت الواحد:
من يتكلم ومن ينصت ويستمع؟

بسبب سيطرة مفهوم القرآن بوصفه «نصاً» على مجمل الدراسات في الشرق والغرب، من الصعب تقديم نسق بنيوي دقيق للخطاب القرآني. وقد حاولت «الموسوعة الإسلامية» في الطبعة الثانية أن تقدم تصنيفاً للشكل أو الأشكال الأدبية في القرآن، فقدمت تصنيفاً يمزج بين «الشكل» و«المضمون»، بل ويخلط بينهما. هكذا صنّفت الأشكال إلى:

1- آيات القَسَم وما يتعلق بالقَسَم.
2-الآيات بمعنى العلامات، والآيات بمعنى الوحدة القرآنية.
3-القصص
4-الأحكام
5-الابتهالات والأدعية.[13]

إن «محمد أركون»، ورغم تأكيده على طبيعة القرآن بوصفه «خطاباً»، يتبنى تصنيف بول ريكور -الفيلسوف الفرنسي- للأشكال الأدبية في العهد القديم، المبنية على أساس تبني التعريف «النصي». في هذا التصنيف الذي يتبناه أركون يتكون الخطاب القرآني من:

---

(13) انظر مقالة «القرآن» -الفقرة السابعة- بالموسوعة الإسلامية، سبقت الإشارة إليها، المجلد الرابع، ص: 400 وما بعدها.

1-الخطاب النبوي، أو التنبّئي.

2-الخطاب التشريعي

3-الخطاب القصصي

4-الخطاب التقديسي

5-الخطاب الابتهالي (أو الغنائي الشعري)[14]

ومع ذلك -أي رغم التعدد المشار إليه في بنية الخطابات- فإن أركون يؤكد وجود بنية نحوية واحدة ومجال وحيد للتواصل النحوي في القرآن، هي بنية: أنا (المتكلم)- أنت (الرسول)- وأنتم «جماعة المؤمنين»، وأحياناً غير المؤمنين من مشركي مكة وأهل الكتاب. ومعنى ذلك أن ثمة بنية نحوية مهيمنة هي أنا المتكلم وأنت المخاطب أو أنتم المخاطبين.[15] والحقيقة أن هذه البنية يمكن أن تكون البنية الأكثر حضوراً في نمط من الخطاب، لكنها ليست البنية الوحيدة في كل الخطابات.

يمكن القول إن القرآن لا يمثل خطاباً «أحادي» الصوت، بل هو خطاب «متعدد الأصوات» بامتياز، بمعنى أن ضمير المتكلم لا يشير دائماً إلى «المقدس»، ولست أقصد هنا المتكلم في الخطاب السردي القصصي، الذي يكون خطاباً حكائياً، بل أقصد المتكلم بالقرآن، خارج السياق السردي الحكائي. ومن جهة أخرى فإن

---

(14) Rethinking Islam، سبقت الإشارة إليه، ص: 38.

(15) المرجع السابق، ص: 38-39.

صوت «المقدس» لا يعبّر عنه دائماً بضمير المتكلم «أنا»، بل كثيراً ما يمثله الضمير الغائب «هو»، أما في الخطاب الابتهالي الدُّعائي فإن المقدس يشار إليه بالضمير «أنت» كما سنرى.

إن صوت المقدس في سورة «الإخلاص»، رقم 112، وهي من أوائل السور المكية، غائب وراء فعل الأمر «قل». سورة الإخلاص هنا مجرد مثال، وإلا فإن حضور فعل الأمر «قل» حيث المخاطب هو «محمد» حضور طاغ في كل سور القرآن. وهذا الغياب لصوت المقدس خلف فعل الأمر «قل» يخلق احتمالات بأن القائل ليس هو بالضبط الصوت الإلهي، بقدر ما هو صوت الممثّل للمقدس. المخاطب هو «محمد»، والقائل يطلب من «محمد» أن يقول عن «المقدس» -الله- بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

إذا أخذنا مثالاً آخر من سورة العلق، رقم 96، الآيات من 1-5، وهي أول آيات القرآن نزولاً، فإننا سنجد أن المخاطب هو «محمد»، بينما صوت المتكلم هو صوت المَلَك الذي ظهر له في غار حراء، ليقدم لمحمد مواصفات «الرب». ضمير الغائب هو الممثل لهذا الرب.

مرة ثالثة سنجد في سورة الفاتحة، السورة رقم 1، أن المتكلم هو الإنسان، بينما يشار إلى الله بضمير الغائب في الآيات الثلاث الأولى، وبضمير المخاطب في باقي آيات السورة، التي تعد نموذجاً للشكل الأدبي المصنف باسم «الابتهالات» أو «الأدعية».

من الواضح في هذا النموذج أن صوت الإنسان هو المتكلم - أي الناطق في القرآن بـ«كلام الله»؛ بمعنى أن كلام الله يتوحد بصوت الإنسان، أو أن صوت الإنسان يمثل كلام الله، وأقصد بعملية «التمثيل» هنا نقل كلام الله من «عالم الغيب» إلى عالم «الشهادة». ومما هو جدير بالتنويه في هذا السياق أن حديثاً «قدسياً» يكشف عن علاقة «التمثيل» تلك بشكل باهر، حين يؤكد وجود عملية «تواصل» بين البشري والإلهي في ترتيل هذه السورة، التي يرتلها المسلم 17 مرة كل يوم على الأقل في الصلوات الخمس المفروضة. ويتزايد العدد، أي تتزايد مرات التواصل كلما زادت صلوات النوافل. ومعنى ذلك أن «القرآن»، خاصة في مجال «الابتهالات» و«الأدعية» يمثل مجالاً حيوياً خصباً لعملية تواصل متكررة بين الإنساني والإلهي، عملية يتبادل فيها الصوتان مكانهما، ويحل أحدهما محل الآخر.

في هذا الحديث القدسي يقول الله -على لسان محمد- قَسَمْتُ الصلاةَ - يعني قراءة الفاتحة في الصلاة - بيني وبين عبدي نصفين. وتتمثل هذه القسمة في عملية حوارية على النحو التالي:

إذا قال العبد «الحمد لله رب العالمين»، قال الرب «حمدني عبدي».

وإذا قال العبد «الرحمن الرحيم» قال الرب «أثنى عليّ عبدي»

وإذا قال العبد «مالك يوم الدين» قال الرب «مجّدني عبدي»

وإذا قال العبد «اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين» قال الرب «هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل».[16]

إن تأملاً لعملية التواصل تلك يعني أن ترتيل سورة الفاتحة في الصلاة يتطلَّب التمهّل في التلاوة إنصاتاً لاستجابة الرب. إن كلام الله هنا -القرآن- هو كلام الإنسان مخاطباً الله، الذي يصبح مخاطَباً يستجيب في دائرة حوارية جديرة بإعطائها مكانتها في تحديد طبيعة القرآن بوصفه خطابا.

6 ـ الحوار-السجال

أ ـ مع المشركين

لكي نكشف أكثر الطبيعة الحوارية للخطاب القرآني يكفي أن نستدعي نمط الخطاب المتكرر بشكل لافت «فإن قالوا... فقل». أحياناً يشير الضمير في «قالوا» إلى «الكفَّار» حين يتحدّون محمداً، أو حين يتفوهون بعبارات مسيئة لربه. والطبيعة الحوارية حاضرة بشكل واضح في السور المكية المبكرة، حين يُوَجَّه محمداً إلى الكف عن «مفاوضة» مشركي مكة، والتمايز والانفصال عنهم. المتكلم المضمر هنا وراء فعل الأمر «قل» يمكن أن يكون صوت المقدَّس «الآمر»

---

(16) انظر «صحيح مسلم» رقم 598، باب الصلاة، من برنامج سي دي «موسوعة الحديث الشريف»، مؤسسة صخر 1995.

قل يا أيها الكافرون

لا أعبد ما تعبدون

ولا أنتم عابدون ما أعبد

ولا أنا عابد ما عبدتم

ولا أنتم عابدون ما أعبد

لكم دينكم ولي ديني

ومن الواضح أن هذا التمايز والتفاصل، بهذه الصيغة القطعية المتمثلة في التأكيد بالتكرار واستبدال الضمائر «ولا أنتم... ولا أنا»، يعني إنهاء حالة تفاوض أصر فيها مشركو مكة على الاعتراف التام من جانب محمد بآلهتهم. بعبارة أخرى، يعكس الخطاب في بنية السورة وجود حالة «حوار» آن لها أن تتوقف بسبب العجز عن «التفاوض». حين يتوقف الحوار فإنه يفتح باب السجال، أي تبادل الاتهامات. هكذا بدأ مشركو مكة حرباً لفظية ضد محمد وضد نبوَّته متّهمين إياه بالافتراء، افتراء كلامٍ زَعَم أنه من عند الله، مع أنه إما من أساطير الأولين -بمعنى قصص العهود البائدة- أو من إملاء بعض العجم. كل هذه السجالات يوردها القرآن ويردّ عليها أحياناً في صيغة «فإن قالوا... فقل»، وتلك واحدة من أهم خصائص «الخطاب»، أعني الانغماس في حوار أو سجال مع خطاب آخر، خطاب نقيض.

حاول مشركو مكة قدر جهدهم أن يفسروا تأثير الأسلوب القرآني في نفوسهم بوسائل شتى. إحدى هذه الوسائل مقارنة

أسلوب القرآن بأساليب الخطاب المعروفة في «سجع الكُهّان» أو في «الشعر»، فقالوا إن محمداً «كاهن» وقالوا «بل هو شاعر». وكان طبيعياً أن ينفي القرآن عن محمد صفَتَيْ «الكاهن» (52: 29) و«الشاعر» (36: 69)، وأن ينفي عن نفسه بالمثل صفة «الشعر» أو «الكهانة». «بل هو قرآن» هكذا يموضع الخطاب نفسه في صيغة حاسمة. وفي سياق الزعم أن القرآن ليس إلا أساطير الأولين وأنهم قادرون على الإتيان بمثله، بل وبأفضل منه، كان هذا من الكفار بمثابة تحدٍّ يمثل تطوراً في مستوى السجال. هذا التحدي استدعى من القرآن تحدياً مضاداً فتحدّاهم بأن يأتوا بعشر سور مفتريات - مثله - إن كانوا صادقين (11: 13). وحين عجز المشركون عن الاستجابة للتحدي، بالغ القرآن في تحدّيه بأن خفف التحدي إلى «سورة واحدة» (10: 38) بدلاً من عشر سور، وهذا يمثل استخفافاً بهم وتهويناً من شأن قدرتهم على التحدي، وهكذا يضع الخطاب القرآني نفسه في منزلة المهيمن. وفي خطوة حاسمة يعلن الخطاب القرآني أنهم أعجز من أن يأتوا بآية واحدة - مجرد آية لا سورة أو عشر سور- ولو استعانوا بمن شاءوا، ولو «كان بعضهم لبعض ظهيرا» (2: 23-24).

إذا حاولنا ترتيب تطور الخطاب القرآني في عملية المساجلة تلك، سنجد أننا نبدأ بالسورة 52 سورة «الطور»، ثم بالسورة 36 سورة «يس»، ثم السورة 11 سورة «هود»، ثم السورة 10 سورة «يونس»، وكلها تنتمي إلى القرآن المكي، ويصل الخطاب ذروته الحاسمة ويعلن انتصاره النهائي في هذا السجال في السورة 2،

سورة «البقرة» وهي من أوائل السور المدنية. هذا الترتيب القائم على أساس التعامل مع القرآن من منظور كونه «خطابا» يمكن أن يساعدنا في عملية «ترتيب النزول» عن طريق جمع أجزاء الخطاب التي تم تفريقها في عملية الجمع الحالي. ومن الضروري الإشارة إلى أن جمع شذرات الخطاب المبعثرة في السور ليس هو بالضبط منهج «التفسير الموضوعي»؛ فالخطاب لا يتحدد دائماً بموضوعه، بل يتحدد أساساً ببنيته الحوارية، أو السجالية، أو الهجومية... إلخ.

لقد مهَّد هذا السجال حول القرآن بين المشركين ومحمد المجال لتطوير نظرية «الإعجاز» البلاغي والأسلوبي للقرآن، وهو الإعجاز الذي تم تأسيسه على أساس المقارنة بين «القرآن» من جهة، وبين «سجع الكهان» و«الشعر» من جهة أخرى؛ أي تمّ تأسيسه على أرضية السجال التي بيّناها.

ب ـ مع المؤمنين

هذا شكل آخر، أو بالأحرى نمط آخر، من أنماط الحوار-السجال، هو الحوار-السجال مع المؤمنين. يتمثل الحوار أولاً في صيغة السؤال «يسألونك»، حيث تعددت مجالات الأسئلة: عن الخمر والميسر (2: 219)، عن اليتامي (2: 222)، عن الطعام (5: 4)، عن الصدقات (2: 215، 219)، عن القتال في الشهر الحرام (2: 217)، وعن الأنفال (8: 1)... إلخ. في الاستجابة لهذه الأسئلة يقدم الخطاب القرآن إجابة، وأحياناً إجابات، وهي

إجابات على أساسها تمّت صياغة الأوضاع الفقهية القانونية للمسلمين، سواء على مستوى السلوك الفردي، أو على مستوى تنظيم الحياة الاجتماعية.

والسؤال الآن هو: في حالة وجود إجابات مختلفة بخصوص مسألة بعينها، هل نتجاهل هذه الإجابات لحساب إحداها؛ على أساس تطبيق مقولة «الناسخ والمنسوخ»، كما فعل الفقهاء وكما أشرنا من قبل؟ أم أن علينا أن نعتبر الإجابات إمكانيات مفتوحة للاختيار بحسب اختلاف الزمان واختلاف السياق الثقافي والاجتماعي. لنأخذ مثالاً على ذلك مسألة بعينها كثيراً ما تتم إثارتها دائماً في سياق الحديث عن المساواة وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة في الإسلام... الخ، وأعني بها مسألة «الزواج المختلط» زواج المسلم من الكتابية، ولنحاول تحليل الإجابات الواردة فيها من منظور «الخطاب» لا من منظور «النص».

نلاحظ أن السياق في سورة المائدة - سياق تجويز زواج المسلم من الكتابية - كان سياق الإجابة عن سؤال: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ»، فتأتي الإجابة:

قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (4).

وتتلو هذه الإجابة الجزئية عن «أكل الصيد» بشارة كلية عن المشاركة في الطعام والزواج بين المسلمين وأهل الكتاب:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (5).

ومعنى ذلك أن حكم زواج المسلم من الكتابية يقع تحت إطار «الطيبات»، التي تبدأ بإحلال المشاركة في الطعام. يبدو للبعض أن هذا الحكم قد تم نسخه بالآية 221 من سورة البقرة، رقم 2، حيث يحذر القرآن من نكاح المشركات - وقد اعتبر أهل الكتاب في عداد المشركين في سياقات قرآنية كثيرة - إلا أن يؤمنَّ، بل ويعتبر أن الأَمَة المسلمة أفضلُ من المشركة.

يخبرنا ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (الجزء الثاني: باب النكاح، الكتاب الثامن) عن وجود موقفين في الفقه: الموقف الأول هو موقف الفقهاء الذين يرون أن آية البقرة تمثل «العام»، الذي تم تخصيصه بآية المائدة. معنى ذلك أن زواج المسلم من «الكتابية» يمثل تخصيصاً للتحريم العام بخصوص زواج المشركات في سورة البقرة. الموقف الثاني هو موقف الذين يعتبرون أن حكم آية البقرة بالتحريم نَسَخَ حكم آية المائدة بالجواز، ومن ثم لا يجوز زواج المسلم من الكتابية.

«وإنما صار الجمهور لجواز نكاح الكتابيات الأحرار بالعقد، لأن الأصل بناء الخصوص على العموم: أعني أن قوله تعالى

﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ هو خصوص، وقوله ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمِنّ﴾ هو عموم، فاستثنى الجمهور الخصوص من العموم؛ ومن ذهب إلى تحريم ذلك جعل العام ناسخاً للخاص، وهو مذهب بعض الفقهاء».

التعامل مع القرآن بوصفه خطاباً ينقلنا إلى أفق أرحب من أفق «النص» المجزَّأ الذي من خلاله صاغ الفقهاء مواقفهم، يستوي في ذلك من اعتمد على مقولة «الخصوص والعموم» من أجل إباحة الزواج من الكتابية، أو من اعتمد مقولة «النسخ» من أجل «التحريم». إن محاولة الفقهاء للوصول إلى حكم واحد أمر مفهوم كما شرحنا من قبل؛ من حيث إنهم تعاملوا مع القرآن بوصفه نصاً «قانونياً» لا يقبل تعدد الأحكام. من منظور تحليل الخطاب يمكن القول إن الخطاب في سورة البقرة - وهي الأقدم تنزيلاً، الأمر الذي ينفي أنها ناسخة ويرشح أكثر مفهوم «العموم»، الذي تم تخصيصه بآيات سورة المائدة - خطاب مستقل عن خطاب سورة المائدة. يمكن تصنيف خطاب آية البقرة بأنه ينتمي إلى خطاب التباعد والانفصال عن المشركين، وهو الخطاب الذي أسسته سورة «الكافرون» كما أشرنا من قبل. بينما يمكن تصنيف آية سورة المائدة في سياق خطاب الحوار-التعايش مع أهل الكتاب في المدينة. ولنعد لتأكيد ملاحظتنا السابقة أن السياق في سورة المائدة هو سياق «يسألونك ماذا أحلّ لهم» ويكون الجواب «قل: أحلّ لكم الطيبات وما علَّمتم من الجوارح» إلى آخر الآية. ويتواصل الجواب في الآية الخامسة بإعلان شديد الدلالة «اليوم

أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حِلٌّ لكم وطعامكم حِلٌّ لهم»، ثم ينتقل الخطاب إلى طيبات التعايش الاجتماعي كما يتمثل في السماح بالزواج من المحصنات من أهل الكتاب. الخطاب إذن عن «الطيبات» التي أُحِلَّت للمسلمين، وهي إجابة عن سؤال نشأ في بيئة جديدة اختلط فيها المسلمون باليهود في المدينة. وهذه الحقيبة من «الطيبات» تتضمن أهم معالم الحياة المشتركة: المشاركة في الطعام والتزاوج.

والسؤال الآن هو: أي القواعد يمكن أن تسود، قاعدة التعايش - التزاوج والمشاركة في الطعام- أم قاعدة التباعد والانفصال والتدابر؟ والسؤال الثاني الذي يترتب على الإجابة بالإيجاب على السؤال الأول - أعني اختيار التعايش والمشاركة الاجتماعية الكاملة - هل يظل التعايش قائماً على مبدأ عدم التساوي، أي على جواز زواج الذكر المسلم من الأنثى الكتابية دون جواز زواج الأنثى المسلمة من الذكر الكتابي؟ وهل تتحقق المعايشة الاجتماعية الكاملة في ظل عدم التساوي هذا بين الذكر والأنثى في حقوق الزواج؟

لا يتم التعامل بكفاءة مع السؤال الذي يثار كثيراً في سياق موضوع حقوق الإنسان والمساواة وحقوق المرأة... الخ إلا بالعودة دائماً إلى منهج تحليل الخطاب. من هذا المنظور لا بد من الاعتراف بأن الخطاب القرآني موجه بشكل أساسي إلى «الذكور»، خاصة في شؤون الزواج والطلاق والتجارة، أي في كل شؤون الحياة الاجتماعية. وهذا أمر طبيعي؛ إذ عصر النزول

وبيئته ينتميان إلى مجال ثقافي ذكوري. لكن هذه الخصيصة الخطابية قد اسْتُثْمِرَت تاريخياً لصياغة حقوق للذكور تتجاوز ربما حدود قصد الخطاب ذاته. ومما يجب التنويه به في هذا الصدد أن الخطاب القرآني في المجال الديني غير الاجتماعي، أي مجال العمل التعبدي وما يترتب عليه من الثواب الديني الأخروي، يخاطب الذكور والإناث على قدم المساواة، ويؤكد مبدأ المساواة تأكيداً مطلقاً.

يظل الأمر في النهاية مرهوناً بقدرة العقل الإسلامي على تحديد الأصل والفرع في الخطاب القرآني: أعني إذا اعتبرنا أن المساواة في التعبّد وفي الثواب الأخروي هي الأصل، فيتعين علينا أن نمد حكم الأصل على الفرع؛ فنحاول من خلال منهج إبداعي تحقيق المساوة في مجال العلاقات الاجتماعية. أما إذا عكسنا المسألة؛ فاعتبرنا مجال النشاط الاجتماعي هو الأصل في الخطاب القرآني، فإن المساواة تصبح فرعاً. هذا التصور هو التصور الذي ساد أفق الفقه الإسلامي، وما يزال مسيطراً حتى الآن، رغم كل اليافطات الدينية التي تجعل من الآخرة أصلاً ومن الدنيا فرعاً.

بالعودة إلى السؤال المثار حول «المساواة» في الزواج المختلط -أي بين المسلمين وأهل الكتاب- يمكن القول من منظور النظر للقرآن بوصفه خطاباً، إن ذلك ممكن. إن التعليل الذي يقدمه فقهاء العصر الحديث للإبقاء على حق الذكر وإنكار حق الأنثى في الزواج من غير المسلم يمكن مناقشته، ولا أقول

دحضه؛ ذلك أنه ينطلق من حقيقة أن سيادة الذكر على الأنثى - أو الزوج على الزوجة - في الحياة الزوجية أمر ثابت لأنه من طبيعة الأشياء التي لا تتغير. من هنا يقولون إن زواج المسلم من الكتابية لا يمثل تهديداً لحريتها الدينية؛ بما أن المسلم يعترف بالأديان السابقة، خاصة المسيحية واليهودية. وفي حالة السماح بزواج المسلمة من الكتابي فإن حرّيتها الدينية تتعرض للخطر؛ بسبب أن الزوج - المسيحي أو اليهودي- لا يعترف بالإسلام. في مثل هذا التعليل ليس ثمة اعتبار لحقّ المرأة المسلمة في اتخاذ القرار، خاصة إذا كانت على ثقة أن زوجها -غير المسلم- سيحترم حريتها الدينية.

التعليل الآخر يرتبط بالنسل، الذي يتصور الفقهاء أن الأبناء يتبعون دين الأب بطريقة آلية. ليس ثمة إدراك لدور الأم في التربية والتنشئة، ولا إدراك لتحولات العصر الحديث وما أتى به من ثورات في كل المجالات قد غيّر مسألة «من شابه أباه فما ظلم» إلى حد بعيد، فصار الأولاد ينشأون على غير طرق الآباء والأمهات. في عصر صارت مسألة الدين فيه هي مسألة اختيار الفرد - وقد كان الأمر كذلك في تاريخ بداية الدعوة وينبغي أن يظل كذلك - لا يصح أن تترتب على التصورات الكلاسيكية للحياة قواعد ومعايير توصف بأنها «دينية»، أياً كانت.

إن جوهر المسألة في الزواج المختلط دينياً هي مسألة حرية الفرد - ذكراً كان أم أنثى- في الاختيار، وفي اختيار دينه بشكل أساسي. وليس هنا مجال الدخول في هذه القضية الشائكة،

ويكفي أن نقرر أن القرآن لا يتضمن أي عقاب أخروي -حد- للمرتد، أي الذي يغيّر دينه بعد اعتناق الإسلام. إن آية «لا إكراه في الدين»، التي يستشهد بها الجميع لتأكيد مسألة حرية العقيدة، تظل حاضرة في سياق دفاعي، أو اعتذاري، للرد على من يهاجمون الإسلام والمسلمين، لكنها تختفي من النقاش حين يكون أمر «الحرية الدينية» في المجتمعات المسلمة على المحك. ومن دون حل مشكلة حرية الفرد، ستظل مشكلة الزواج عالقة بمفاهيم المجتمع الذكوري، الذي مآله إلى اضمحلال.

7 ـ الحوار التفاوضي

لقد بيّنا من قبل أن عملية إغلاق باب الحوار مع المشركين - عبدة الأوثان- قد أفضت إلى أن يصبح الخطاب القرآني إقصائياً استبعادياً. ولم يبق إلا السجال والجدل والرفض. أما الحوار مع المؤمنين فنمط الخطاب فيه يختلف باختلاف مدى نجاحهم أو إخفاقهم في تدبير شؤون حياتهم: يمدحهم الخطاب حين ينجحوا ويلومهم حين يخفقوا. هذا الموقف نفسه نجد مثيلاً له في الحوار مع النبي: يُمْدح في النجاح ويُلام، بل يُقَرَّع تقريعاً شديداً، في حالات أخرى. حين كان النبي مشغولاً مع أغنياء قريش ووجهائها، من أجل أن يكسب تأييدهم بالانضمام إلى جماعة المؤمنين، لم يُلق بالاً إلى رجل أعمى - تُعَرِّفه المرويات بأنه «ابن أم مكتوم» - جاء يسأله النصيحة. والقرآن يُقَرِّع النبي تقريعاً شديداً على هذا التجاهل. نلاحظ أن الخطاب يتجلى تعبيرياً باستخدام

صيغة الغائب، أي لا يخاطب محمداً مباشرة:

عبس وتولى

أن جاءه الأعمى

وفي ذلك -الخطاب بضمير الغائب- ما فيه من استبعاد في موازاة التجاهل الذي عانى منه الرجل الأعمى. ثم ينتقل الخطاب إلى صيغة الخطاب المباشر، بالاستفهام الاستنكاري:

وما يدريك لعله يزَّكَّى

أو يذَّكَّر فتنفعه الذكرى

ثم يتحول الاستفهام الاستنكاري إلى استنكار مباشر بالمقارنة بين حال من جاء طالباً المعرفة، وحال من لا يأبه بها:

أما من استغنى

فأنت له تَصَدّى

وما عليك ألا يزَّكّى

وأما من جاءك يسعى

وهو يخشى

فأنت عنه تلهّى (سورة عبس، رقم 80، الآيات من 1-10)

أ ـ الحوار مع النصارى، من التفاوض إلى الجدال:

إن الحوار مع أهل الكتاب -النصارى واليهود- هو الحوار التفاوضي بامتياز. ومن المعروف أن النبي حين ظهر له الملك أول مرة، وأصابه ما أصابه من اضطراب وشكوك، حتى ظن

بنفسه الجنون، لم يجد من يستفتيه في شأن هذا الوارد إلا «ورقة بن نوفل»، ابن عم «خديجة» زوجته، وهو كاهن نصراني، كان يقرأ الكتاب بالعربية والعبرية فيما يرويه البخاري. هذا يعني أن «النصرانية» مُمَثَّلة في كاهنها في مكة، كانت بالنسبة لمحمد تمثل مرجعية دينية معتبرة. يؤكد ذلك أنه نصح أصحابه - حين اشتد اضطهاد قريش - أن يذهب من يريد إلى «الحبشة» حيث يحكمها «ملك لا يُظلم أحد عنده» بحسب القول المنسوب إلى محمد.

وتذهب الروايات إلى أن مكة أرسلت مبعوثاً (هو عمرو بن العاص في معظم الروايات) ليؤلِّب قلب النجاشي ضد طالبي اللجوء هؤلاء بزعم أنهم خارجون على القانون القبلي وأنهم متمرِّدون لا تجوز حمايتهم. ومن أجل أن يوغر صدر النجاشي ضدهم زعم مبعوث قريش أن هؤلاء المتمردين قد اخترعوا ديناً يُحَقِّر المسيح. وحين سأل النجاشي المسلمين عن هذه الاتهامات قام أحدهم بقراءة سورة «مريم» -السورة 19- من صحيفة كانت معهم. وكان النجاشي يستمع - على ما تذهب مرويات السيرة- ودموعه تبلل لحيته. وعاد مبعوث قريش خائباً، وتمتع المسلمون بحماية النجاشي حتى سمعوا بهجرة باقي المسلمين مع النبي إلى «يثرب».

«ابن مريم» هو الوصف السائد في القرآن، وفي هذه السورة خاصة، للمسيح، وذلك من أجل تأكيد حقيقته البشرية. ومع ذلك فالقرآن أيضاً يتحدث عن المسيح بوصفه «كلمة الله» و«روح منه ألقاها إلى مريم». وبالإضافة إلى ذلك فالقرآن ينسب إلى عيسى

البشارة برسول يأتي من بعده اسمه «أحمد» (سورة الصف، رقم 61، الآية 6)

إن قراءة مقارنة بين سورة «مريم» وإنجيل متَّى تكشف قدراً كبيراً من التشابه في المضمون حول ولادة المسيح من خلال بشارة الروح القدس. . . إلخ. وهذه هي الأرضية المشتركة الواسعة بين الإسلام والنصرانية. لكن ما لا يمكن التفاوض فيه بالنسبة للقرآن هو الطبيعة البشرية الكاملة للمسيح، وهو الأمر الذي لا يصح أن يقيم جداراً عازلاً يجعل من التعايش -المتمثل في التشارك وفي الطعام والزواج- أمراً مستحيلاً في السياق المعاصر.

وإذا كان من اللازم أن نتتبع الجدل-السجال حول هذه المسألة فمن الضروري أن نبيّن الاشتباه الذي يمكن أن يقع فيه النصراني، من حيث إن القرآن يقر بأن عيسى وُلِدَ من غير أب ببشارة «الروح القدس» ونفخته المقدسة، وأنه «كلمة من الله وروح منه» من جهة، لكنه من جهة أخرى يؤكد أنه «عبد الله» (19 : 30). هذا الاشتباه حدث لنصارى «نجران»، الذين جاءوا إلى المدينة لمجادلة محمد كما تقول المرويات. هذا الاشتباه لا يفهمه المسلم لأن القرآن - في سياق الجدل - شَرَح في الخطاب المدني أن ميلاد عيسى من غير أب لا يجعله أفضل من آدم من هذه الزاوية (3: 59)، كلاهما يماثل الآخر، فلماذا يكون عيسى أفضل من آدم فتنسب له صفات القداسة؟

ويمكن القول إن الجدل قد انتهى حين تحدى الخطاب القرآني النصارى تحدياً يبدو أنه أرعبهم، الأمر الذي جعل وفد

«نجران» - كما تحكي كتب السيرة - يفضِّلون دفع «الجزية» والانصراف إلى «نجران». تَمَثَّل التحدي في استدعاء اللعنة على الكاذبين بعد جمع الآباء والأبناء والنساء من الجانبين:

«إنّ مَثَل عيسى عند الله كَمَثَلِ آدم خَلَقَهُ مِن تراب ثمّ قال له كُنْ فيكون. الحقّ مِن ربّكَ فلا تَكُنْ من المُمْتَرِين. فَمَن حاجّكَ مِن بعد ما جاءك مِن العِلم فقُل تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنةَ اللهِ على الكاذبين» (3: 59-61)

علينا هنا أن نلاحظ أن هذا التحدي، الذي أرعب وفد نجران، يتمثل في قوة «الخطاب» وتأثيره السحري، باستدعاء «اللعنة» التي تقع على النساء والأطفال والكبار بلا تمييز. والخطاب يستمد قوّته وأثره السحري، لا من بنيته اللغوية فقط بل من قوة المتحدي، أي من قوة منتج الخطاب. وإذا كنا نتحدث عن الخطاب بوصفه منظومة من العلاقات -دون المساس بمصدر الخطاب- فإن مثل هذا الخطاب المُرْعِب لم يكن له أن يظهر في «مكة»، حيث كان المسلمون أقلية في حاجة إلى الحماية، وهي حاجة تعبّر عن نفسها في أشكال من التسامح والانفتاح والتفاوض، وهي أشكال لا حاجة إليها حين يصبح الخطاب صادراً عن قوة قادرة على إملاء إرادتها. وكان ذلك حال المسلمين مع نصارى نجران.

هذه القضية التي لا يجوز التفاوض حولها - قضية ألوهية المسيح أو بنوَّته - هي التي جعلت من الممكن سحب صفة

«المشركين» على النصارى. وكما أن الخطاب القرآني قد قطع كل إمكانيات التواصل مع مشركي مكة -لأن توحيديته كانت موجهة أساساً ضد عبادة الأوثان وتعدد الآلهة- فقد كان من الطبيعي أن ينسحب القرار نفسه على النصرانية التي تؤلِّه المسيح. وربما يمكن القول إن القرآن يتعاطف مع نصرانية أخرى، لا ندري عنها الكثير حتى الآن، وإن كان احتمال وجودها وارداً.

هكذا أصبح النصارى المؤلِّهة للمسيح إما مشركين أو كفاراً، ولا خيار أمامهم إلا الجزية «عن يد وهم صاغرون». إن الحقيقة النهائية قد أنزلت على محمد وإبراهيم الذي يدعيه كل من اليهود والنصارى، لم يكن يهودياً ولا كان نصرانياً، بل كان حنيفاً مسلماً. وكيف يجادلون في إبراهيم وقد أنزلت التوراة والإنجيل من بعده (3: 64-67)

ولعله من الهام هنا تأكيد أن القرآن لم يحاول أبداً إلغاء أو محو كتابَيْ العهد القديم (التوراة) أو العهد الجديد (الإنجيل) بعدم الاعتراف بهما. بل العكس؛ فالقرآن يؤكد أنهما «وحي» منزل من الله مثل القرآن، وأن القرآن يصدق ما جاءا به. غني عن البيان أن القرآن يتحدث عن إنجيل واحد لا أناجيل، الأمر الذي يستدعي الدراسة من أجل تحليل أعمق للخطاب القرآني. إن القرآن لا يوجه طعنة للكتب المقدسة السابقة بقدر ما يتحدث عن تحريف الكلم عن مواضعه، الأمر الذي يشير إلى عملية التفسير والتأويل. الاتهام إذن موجّه لليهود والنصارى، لا لليهودية والنصرانية كأديان، ولا لكتبهما المقدسة. وهذا يقودنا لمناقشة «الخطاب»

الذي تتضمنه الآية السابعة من سورة آل عمران -رقم 3- التي تحيل إلى الإحكام والتشابه، وهي الآية التي على أساسها أقام المتكلمون قواعدهم التأويلية، كما أشرنا من قبل.

وفي تقديري أن الخطاب في الآية يتعلق بالرد على فهم النصارى لوصف القرآن للمسيح بأنه «كلمة الله وروح منه» بوصفه بأنه فهمٌ سقيم غير قادر على التمييز بين الواضح والغامض -المحكم والمتشابه- في الخطاب القرآني. هكذا استطاع القرآن أن يواجه التحدي الموجه له بالتناقض بإعادة تصنيف خطابه وتوجيهه وجهة «الغموض»، بحيث يصبح هو -أي الخطاب- مرجعية التأويل. تصبح بشرية المسيح -وكونه عبداً من عباد الله- هي الأصل (المحكم) وما ورد من وصف بأنه الكلمة أو الروح تصبح الفرع (المتشابه)، وتصبح مشكلة النصارى أنهم عجزوا عن التمييز بين المستويين، ووقعوا نتيجة لذلك في معسكر «الذين في قلوبهم مرض» الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

أما المشكلة الأخرى التي يظن أن القرآن يخالف فيها عقائد النصارى فهي مشكلة الصَّلْب؛ حيث يعتقد عامة المسلمين وخاصتهم أن القرآن ينكر الصلب ويؤكد الوفاة العادية للمسيح. ولا تعارض عند المسلم بين إنكار الصلب والرفع إلى السماء:

«يا عيسى ابن مريم إنّي متوفّيكَ ورافعك إليَّ، ومطهرِّكَ من الذين كفروا وجاعلُ الذين اتّبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة» (3: 55).

وفي تقديري أن القرآن ليس مشغولاً بإنكار الصلب أو إثباته؛ فسياق الخطاب هو سياق الجدل مع اليهود دفاعاً عن «مريم»، التي قالوا فيها بهتاناً وإثماً عظيماً، وادعاؤهم - أي قولهم إنهم قتلوا المسيح عيسى بن مريم - يرد عليه القرآن رداً سجالياً واضحاً:

«وما قتلوه وما صلبوه، ولكن شُبِّه لهم» (4: 157).

لو كانت مسألة «الصلب» من المسائل الخلافية الهامة مثل مسألة الطبيعة البشرية للمسيح، لكانت قد أثارت جدلاً أوسع من أن تذكر مرة واحدة وفي سياق الجدل مع اليهود. إن بنية الخطاب تُرَجِّح أن نفي قتل اليهود للمسيح - وهم لم يذكروا أنهم صلبوه - هو نفي لقدرتهم على الفعل - أيِّ فعل- إذا كانت المشيئة الإلهية لا تريد وقوع الفعل. الدليل على ذلك أن مجرد افتخار اليهود بأنهم قتلوا المسيح، وخطابهم الموجه إلى محمد يتضمن تهديداً بقدرتهم على قتل محمد. والقرآن حين يتصدى بهذه اللغة الحاسمة «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبِّه لهم» للرد على زعم اليهود إنما يهدف إلى طمأنة محمد: إنهم غير قادرين على ذلك، لأن الله لن يسمح لهم. ومن الممكن الاستعانة بشواهد أسلوبية خطابية كثيرة في القرآن تعتمد بنية مشابهة مثل **«وما قتلتموهم ولكن الله قتلهم»** أو **«وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»**.

ب ـ مع اليهود: من التفاوض والجدال إلى الحرب

لم يحتكّ المسلمون مع اليهود احتكاكاً فعلياً إلا بعد الهجرة إلى «يثرب» التي تحوّل اسمها إلى «المدينة»، في حين كانت

المسيحيّة ديناً ماثلاً اعتنقته بعض القبائل العربية، بمعنى أن المسيحية لم تكن غريبة في مكة، بدليل وجود شخص مثل «ورقة بن نوفل» تمتع بنفوذ ديني تشهد عليه القصة التي تروي عن لجوء محمد وخديجة له. هذا بالإضافة إلى العلاقات التجارية قبل الإسلام بين قريش والحبشة - المسيحية - التي جعلت ملكها يسبغ على المسلمين الحماية من بطش «قريش». إن «عهد المدينة»، أو «وثيقة المدينة» كما يشير إليها البعض الآن، بين القادمين الجدد - المهاجرين - وبين القبائل المقيمة فيها من مشركين ويهود، تضمن نوعاً من المساواة بين هذه المجموعات. في إطار هذه المساواة كانت حرية العقيدة أمراً متفقاً عليه طالما أن الكل يتكاتف في الدفاع عن المدينة في حالة تعرضها لأي عدوان خارجي.

حين وصل المسلمون إلى المدينة كان اليهود في صيام يوم كيبور، وفي هذا السياق تم فرض الصيام - صيام عاشوراء - على المسلمين «كما كُتِبَ على الذين من قبلكم». ومن المعروف أن اتجاه القبلة في صلاة المسلمين كان هو اتجاه اليهود نفسه: «بيت المقدس». كان من المتوقع أن تجد دعوة محمد ترحيباً من جانب اليهود، لما فيها من عناصر تشابه كثيرة لا تُنْكَر، خاصة في جانب «التوحيد»، لكن هذه التوقعات لم تتحقق. وقبل بدء الجدل الذي أفضى إلى الحرب، نجد أن الخطاب القرآني كان ناعماً وصديقاً، لا مع اليهود والنصارى فحسب، بل مع الصابئة والمجوس كذلك. كان الاشتراك في الإيمان بإله واحد وباليوم الآخر والعمل الصالح يمثل الأرضية المشتركة الواسعة بين أصحاب العقائد

(انظر: 5: 4، 69، 22: 17، 18: 29). حتى الدخول في الإسلام ثم العودة إلى الوثنية، الارتداد، كان مقبولاً ومحتملاً (انظر: 3: 90، 4: 137).

يمكن القول إن تحويل اتجاه القبلة من «بيت المقدس» إلى «مكة» يمثل أول مؤشّر من مؤشّرات التمايز والانفصال. وكانت هذه بداية الجدل والسِّجال الذي وصل أحياناً إلى إدانة قاسية، لكنه ظل في معظم الأحيان - قبل نشوب النزاع العسكري- مجرد «تذكير» بنِعَم الله على اليهود، وهي النِّعَم التي يكفرون بها الآن. ويمكن تتبع هذا السجال في سورة البقرة -السورة رقم 2- التي تستمد اسمها من واقعة سردية وردت في السورة، تعكس مدى عناد اليهود وترددهم في طاعة أنبيائهم بتمحل الأعذار والأسباب في التساؤل عن طبيعة البقرة ولونها. . . إلخ.

إن حضور الفعل «واذكروا» حوالى 19 مرة في سورة البقرة موجهاً إلى بني إسرائيل، يليه في كل مرة جزء من أجزاء سيرتهم في رفض الأنبياء وعنادهم، حضور لافت. وبدون القدرة على مراعاة الطبيعة الخطابية للقرآن - أعني بوصفه «خطاباً» لا «نصاً» - فإن من السهل تعميم هذا الخطاب لينسحب على اليهود في كل زمان ومكان، أي تحويل دلالة الخطاب من كونه خطاباً موجّهاً لمخاطبين تاريخيين إلى كونه وصفاً لطبائع ثابتة في اليهود. وليس الأمر مجرد أهمية اعتبار السياق - وهو أمر أساسي في تحليل الخطاب - بل الأهم هو اكتشاف ما يقوله الخطاب نفسه عن السياق، وأكثر أهمية هو كيفية القول.

8 ـ مزيد من الأسئلة

لأن السؤال عن «التاريخي/ النسبي» و«العام/ الإنساني» في دلالة الخطاب سؤال يشغل كل الباحثين في مجال الدراسات القرآنية، فإن التعامل مع القرآن بوصفه «نصاً» لن يساعد في حل المشكل. إن المنتصر في النهاية هم التقليديون؛ إذ سرعان ما يوظفون مقولة «النسخ» لإزالة الحلول التي تعتمد على مجرد النوايا الحسنة عند أصحاب دعوة التجديد، وهي الحلول التي تعتبر أن «المشاركة والتعايش» هي القيم العامة، بينما «العداوة والاستبعاد والإقصاء» هي القيم النسبية التاريخية، وذلك من دون إطار منهجي سليم.

في السياق الآني للعدوان الصهيوني على أرض فلسطين، نرى أن خطاب «العداوة والاستبعاد والإقصاء» هو المتوقع أن يسود، وهو السائد بالفعل. ومن اللازم أن نشرح أننا حين نتحدث عن «الاختيار» بين الاحتمالات في الخطاب القرآني، ندرك أننا نعيش عالماً تتحدد فيه آليات الاختيار بناء على معطيات معقدة. وفي السياق الحالي لعلاقة العالم الإسلامي بالعالم الغربي - في سياق الحرب على الإرهاب واحتلال العراق والعدوان المتواصل على الشعب الفلسطيني، هذا فضلاً عن التهديد المتزايد لإيران وسوريا ولبنان، تبدو الاحتمالات مخيبة. إن المعنى السائد هو القتل والدمار بلا رادع ولا وازع.

في هذا السياق أيضاً يصبح السؤال عن مدى قدرة المسلمين، أو بالأحرى استعدادهم، لقبول هذا المنهج سؤالاً

أكاديمياً متعالياً. هل من الممكن مثلاً أن يدرك المسلمون هذا الأفق المفتوح في الخطاب القرآني، الأفق المُحَمَّل بإمكانيات تساعدهم على الاختيار بدلاً من المعنى الثابت النهائي الذي يدفن المعاني الأخرى في خانة «المنسوخ»؟ إن السؤال مشروع وسيظل مشروعاً، لا من أجل فهم أفضل للمعنى الديني فقط، وهو أمر حيوي، بل هو مشروع كذلك لمساعدتنا على التعايش في مجتمعاتنا مع من يختلفون معنا ديناً أو فكراً. إن اختيار معاني «الصدام والاستبعاد والإقصاء»، التي تبدو براقة في كفاحنا ضد أعدائنا، تتحول إلى أسلحة مدمرة داخل مجتمعاتنا. أشير فقط إلى حوادث الاعتداء على الكنائس وقتل المخالفين في الدين من أهلنا، وأشير إلى ردود الفعل والتداعيات المرعبة المحتملة لتمزيق نسيج الأوطان. إننا ننوب عن أعدائنا في تحقيق مآربهم للأسف الشديد، لأن البعض منا يلعبون بالنار باسم «الإسلام». إننا ندمِّر حياتنا الاجتماعية حين نتصور أن معاني «الدمار» ستدمِّر عدونا فقط. والحقيقة أننا حتى في الصراع ضد أعدائنا نحارب بالكلمات ورصاص الآيات، أي نخرج لهم بأساطيرنا، وهم يدمروننا بأسلحة أنتجها العلم وأنتجتها قوّة المعرفة.

لقد أصبح من الضروري إدراك حقيقة أن العالم صار بالفعل قرية صغيرة، لا مجال فيها لأية ثقافة منبتة الصلة بغيرها من الثقافات أن تواصل الحياة، وهل وجدت أبداً مثل هذه الثقافة؟ على الثقافات أن تتبادل الأخذ والعطاء عن طريق التفاعل الحر، وهي ظاهرة ليست جديدة وليست من إبداع أو اختراع السياق

الحديث للعولمة. إن تاريخ الثقافة في العالم ينبئنا أن البذور الأولى للحضارة الإنسانية قد ولدت في أحواض الأنهار، ربما في أفريقيا السوداء، أو في مصر أو العراق، وذلك قبل أن تنتقل الشعلة إلى اليونان، ثم تعود للشرق في صورة الثقافة الهللينية. ومع انبثاق الطور الحضاري للإسلام تبلورت ثقافة جديدة استوعبت كل العناصر الحية والخلاقة في الثقافات الهللينية والهندية والفارسية وأعادت إنتاجها في مُرَكَّب جديد، وذلك قبل أن تعيد تصديره إلى العالم الغربي الجديد عبر صقلية وإسبانيا. جدير بالذكر في هذا السياق الفيلسوف العربي المسلم «ابن رشد» المشهور في العالم اللاتيني باسم «أفرويس»، والذي ساهمت كتاباته في بناء نسق موحد يجمع بين الأرسطاطيليسية والتراث الإسلامي، نسق استطاع أن يسهم في إشاعة أنوار العقلانية في أوروبا العصور الوسطى.

إن السياق الحالي المعروف باسم الإسلام-فوبيا في الغرب، خاصة بعد حدث الحادي عشر من سبتمبر وما تبعه من «حرب على الإرهاب»، وما أدت إليه هذه الحرب على الإرهاب من تزايد وتائر العمليات الإرهابية في العالمين الإسلامي وغير الإسلامي سواء بسواء، قد تسبب في تشويه الإسلام بوصفه ديناً راديكالياً إرهابياً إقصائياً. من هنا يجب تأكيد أهمية دعوة كل المسلمين، بصرف النظر عن اختلافاتهم العرقية والثقافية، للتفكير مجدداً في القرآن. لست هنا صاحب دعوة يحاول أن يصوغ نسخة خاصة من الإسلام، بقدر ما أحاول أن أخلق فضاء لموقفي التأويلي.

يتمثل هذا الفضاء في حقيقة أن عملية التفكير مجدداً في التراث عملية بدأت ولم تتوقف حتى الآن في العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر. وبالمثل لم تتوقف أبدا عملية مفاوضة «المعنى» القرآني بطرق وأساليب ومناهج شتى منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن. وهنا يجب علينا الإلحاح بالمطالبة بضرورة لا مجرد الاستمرار في عملية التفكير وإعادة التفكير مجدداً في التراث وفي معنى القرآن، بل بضرورة أن يحاول المسلمون -أينما كانوا- التقدم خطوة أبعد في هذه العملية من أجل إنجاز منهج تأويلي ناجز، وذلك ليكونوا مشاركين نشطين في صياغة معنى حياتهم، في العصر الذي يعيشون فيه، بدل أن يظلوا متلقين سلبيين للمعاني التي تفرض عليهم بالقهر والانصياع من هنا أو هناك.

المحتويات

نصر حامد أبو زيد

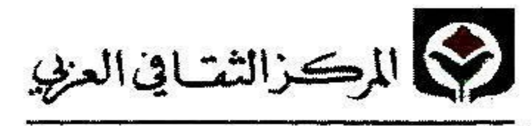
التجديد والتحريم والتأويل

" التجديد حاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية. بدونه تتجمّد الحياة، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت. ولكل تجديد سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي والفكري؛ فالتجديد لا ينبع من رغبة شخصيّة أو هوى ذاتي عند هذا المفكّر أو ذاك، إنه ليس تحليقاً في عالم المعرفة أو العرفان منبتٌّ عن أرض الحياة وطينها، وعن عرق النّاس وكفاحهم في دورب صنع حياة أفضل. يصبح التجديد أكثر إلحاحاً حين تتأزّم الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصاديّة والثقافية، وتنعكس على الفكر والنشاط العلمي، كما على كافة أوجه الحياة.

وها نحن الآن نعيش هذا التأزّم الذي تحوّل بسبب إضعاف مقاومة المجتمع إلى نوع من الركود، حتى سلّمنا بأننا ضعاف وصرنا نعيش حالة من الانتظار البائس لما ستسفر عنه الحروب الدائرة في منطقتنا، في حين نتفاخر ونجترّ انتصارات الماضي."

في هذا الكتاب، يتناول الدكتور نصر حامد أبو زيد عناوين ثلاثة: التجديد، والتحريم، والتأويل، في سياق الدفاع عن حريّة الرأي، وحريّة الفكر، ورفض القهر المعرفي الموازي للقهر السياسي.





الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma


ISBN 978-9953-68-484-7
9 789953 684840


روائع مجلة
الابتسامة
من الكتب
المعالجة
والصفحات الفردية